بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه: محمد نعیم، قرن ۱۱؟ ق.
عنوان و نام پدیدآور: شرح مثنوی/ تألیف محمد نعیم: تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ ترجمه مقدمه به انگلیسی عبدالقادر هاشمی.
مشخصات نشر: تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری: پنجاه و نه، ۵۹۴، ۶ ص.: نمونه.
فروست: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی؛ شماره انتشار: ۱۲۸.
شابک: ۷۵۰۰۰ ریال: 978-964-6690-76-9
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه: ص. [۵۸۱_۵۸۷].
یادداشت: واژه‌نامه
یادداشت: نمایه
عنوان قراردادی: مثنوی. شرح
موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴_۶۷۲ ق. -- نقد و تفسیر
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ ق -- تاریخ و نقد
شناسه افزوده: اوجبی، علی، ۱۳۴۳ -، مصحح
شناسه افزوده: هاشمی، عبدالقادر، مترجم
شناسه افزوده: مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴_۶۷۲ق. مثنوی، شرح
شناسه افزوده: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۴ش۶۶ن/ PIR ۵۳۰۱
رده‌بندی دیویی: ۱/۳۱فا۸
شماره کتابشناسی ملّی: ۱۶۱۸۸۶۷

شرح مثنوی

تألیف:

محمّد نعیم

تصحیح و تحقیق:

علی اوجبی

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران ـ ۱۳۸۷

شرح مثنوی

تألیف: محمّد نعیم

تصحیح و تحقیق: علی اوجبی
ترجمهٔ مقدّمه به انگلیسی: سید عبدالقادر هاشمی

حروفچینی: سیّد مسعود اسماعیلی
صفحه‌آرا: فاطمه بوجار
قلم‌های استفاده شده: لوتوس، نازنین، **یاقوت**، Times
کاغذ مورد استفاده: ۷۰ گرمی تحریر خارجی

شمارهٔ انتشار: ۱۲۸
ناظر چاپ: نیکی ایوبی‌زاده
لیتوگرافی: نقره‌آبی
چاپ: فرشیوه
صحافی: سیّاره

چاپ اوّل: زمستان ۱۳۸۷
شمارگان: ۱۰۰۰
بها: ۷۵۰۰۰ ریال

شابک: 978-964-6690-76-9

محل توزیع و نشر:
مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
خیابان انقلاب، مابین خیابان ابوریحان و دانشگاه، ساختمان فروردین
طبقهٔ ۷، واحد ۲۷ و ۲۸؛ تلفن: ۶۶۹۶۴۱۲۱

نشانی سایت اینترنتی: *WWW.Majlislib.com (org)*
نشانی پست الکترونیکی: *Pajoohesh@Majlislib.com*

بســـم اللّٰـــه الرحمـــن الرحـیم

هست دو امید و یکی نیست بیم

اهمیت خراسان در تمدّن اسلامی، برای تولید و نشر افکار اسلامی در قالب‌های مختلف اعم از قرآن و حدیث، تصوّف و انواع و اقسام علوم عرفانی ـ ادبی، کاملاً مشهور و عیان است. در این باب باید گفت همان گونه که خورشید از خراسان بر سر جهان اسلام سایه می‌افکند، این ناحیه در بعد فرهنگی خود نیز بسان خورشیدی، تمامی نواحی عالم اسلامی را به نور خویش روشن کرده است.

در زمینهٔ تصوّف و عرفان، این درخشش قدری شگفت‌تر و جذّاب‌تر است و ما چه با اندیشه‌های عرفانی موافق باشیم و چه مخالف، از زاویهٔ دانش بشری و رویکردی که این دانش به اخلاق صوفیانه دارد، باید برای خراسان اهمیتی دو چندان قائل باشیم.

مثنوی یکی از تحفه‌های برجستهٔ ادبی ـ عرفانی خراسان است که تمام ویژگی‌های علمی مکتب خراسان را در زمینهٔ تصوّف و ادب در خود جای داده است و اکنون آثار آن نه تنها در اعماق جهان اسلام نفوذ و حضور دارد، بلکه در دهه‌های اخیر دامنهٔ جهانی یافته است.

مثنوی هم به عنوان یک اثر علمی ـ عرفانی و هم یک متن ادبی درجهٔ اوّل، در طول قرون مطمح نظر دانشوران و فرهیختگان بوده است. لذا تلاش بسیاری بر آن بوده است تا به تبیین اشعار دشوار و اشارات آن پرداخته و فهم آن را برای دیگران آسان‌تر کنند.

کتاب حاضر، از شارحی شایسته با نام محمد نعیم، متعلّق به قرن یازدهم هجری، تلاشی است برای تفسیر و تأویل شماری از ابیات دشوار که براساس دانسته‌های نویسنده از اقوال مشایخ صوفیه و مستندات حدیثی و قرانی و عرفانی به انجام رسیده است.

سعی محقّق ارجمند و دانشمند گرامی جناب آقای علی اوجبی در احیای این کتاب و نیز تلاشی که در سال‌های اخیر در احیای میراث فلسفی و اسلامی داشته‌اند، مشکور باد.

رسول جعفریان

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

به‌نام آنکه هستی نام از او یافت

مدّتی این مثنوی تأخیر شد
مدّتی باید که تا خون شیر شد

پیشگفتار

در عنفوان جوانی، در فضای بسیار بستهٔ رژیم ستم‌شاهی که مطالعه در حوزهٔ دین‌پژوهی برایم بسیار جذّاب بود، یکی از اساتید توصیهٔ اکید داشت که پس از تفسیر قرآن، تحقیق و پژوهش در نهج‌البلاغه و در رتبهٔ بعد، مثنوی مولانا بسیار راهگشات. اهمیت نهج‌البلاغه نیاز به استدلال نداشت. چه مخالفان نیز سخنان حضرت علی (ع) را فراتر از کلام مخلوق و در رتبهٔ پسینِ کلام خالق می‌دانستند.

به همین دلیل بی‌درنگ کار بر روی نهج‌البلاغه را به شکل موضوعی آغاز کردم. امّا تا سالها درنیافتم چرا جایگاه مثنویِ مولانا در معرفتِ نفس و کشفِ مفاهیم و اسرار آموزه‌های دینی و سعادت و کمال آدمی، این اندازه رفیع و بلند مرتبه است.

هماره این تعبیر ایشان در گوش جانم طنین‌انداز بود که: «مثنوی، قرآنِ منظومِ پارسی است.» بعدها که نه در اثر مطالعهٔ شروح، بلکه با قرائت همراه با تأمّلِ ابیات مثنوی بدان اُنس گرفتم، به عمق سخن شگرفِ استاد پی بردم و عبارت‌های آغازین آن در صحیفهٔ دلم پرتو افکند: «مثنوی، اصولِ اصولِ اصولِ دین، فقه اکبر، شرع اللّه اظهر، برهان اللّه

اطهر، کشّاف قرآن، شفابخش جانها و جلادهندهٔ اندوه‌هاست. ابرار، جان تشنهٔ خود را با آن سیراب می‌کنند و احرار با آن به فرح و طرب می‌رسند. مثنوی، برای صابران چون رود نیل است...» مولوی پیامبر نیست و ادّعای پیامبری ندارد، امّا مثنویِ او کتابی زمینی است که سایه‌وار کتاب آسمانی را پی می‌گیرد.

من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب — هست پیغمبر ولی دارد کتاب

مثنویِ او چو قرآنِ مُدل — هادیِ بعضی و بعضی را مُضل

ابیات مثنوی گرچه به ظاهر از زبان مولانا برمی‌آید، امّا بواقع آواهای الهی است که لسانِ او را به ترنّم درآورده است:

این همه آوازها از شه بوَد — گرچه از حلقومِ عبداللّه بوَد

از این‌رو، از حضرت حق جلّ و علا خواستم تا این توفیق را نصیبم گرداند تا در حوزهٔ مثنوی پژوهی به تحقیق‌های جدّی دست یازم.

در سال ۱۳۸۰ خورشیدی ضمن بررسی فهرست‌های نسخ خطّی، به دستنوشتی از شرح فارسی میرعبدالنعیم بر مثنوی برخوردم. چون چنین تصوّر شده بود که نسخه‌ای منحصر است، بدون هیچ درنگ، استنساخِ آن را آغاز کردم و پس از اندی این مهم را به عزیزی واگذار کردم. پس از پایانِ استنساخ، با مطالعهٔ دقیقِ آن، دریافتم جز مواردی اندک همچون صفحهٔ آغازین، نثر شرح، بسیار متکلّفانه است و همین باعث شد تا مدّت‌ها از ادامهٔ کار منصرف شوم تا اینکه در تابستان ۱۳۸۲، دستنویس را به رؤیت جناب آقای دکتر مهدی محقق رساندم. ایشان پس از مطالعهٔ اجمالی فرمودند: «چاپِ این شرح ضروری است. هم از این جهت که شرحِ فارسیِ مثنوی است و هم به دلیل آنکه در مورد برخی از ابیات، نگاهی خاص و سخنی تازه دارد.»

از این‌رو، به توصیهٔ ایشان تصحیح اثر را به‌طور جدّی پی گرفتم تا اینکه علی‌رغم اشتغالات فراوان، به لطف الهی به انجام رسید و اینک با همهٔ کاستی‌هایی که به‌طور قطع

عمدهٔ آنها متوجّه نگارنده است، این پرده‌نشین، شاهدِ هر جایی شده و در اختیار مثنوی‌پژوهان قرار می‌گیرد.

در پایان جا دارد از تمامی عزیزانی که در به فعلیت رسیدنِ این اثر مساهمت داشتند، قدردانی نمایم: ریاست فرهیخته کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی جناب آقای رسول جعفریان، سرکار خانم اخوان‌فرد که عهده‌دار استنساخ اثر بوده‌اند، جناب آقای بهروز ایمانی که در دستیابی به برخی منابع مرهون الطافشان بودم و حروفنگاران: آقای سیّد مسعود اسماعیلی و سرکار خانم بوجار. عمرشان دراز و پُر فروغ باد.

بمنّه و کرمه

علی اوجبی

زمستان سال ۱۳۸۶ خورشیدی

مقدّمهٔ مصحّح

۱. دورنمایی از حیات مولانا

محمّد، ملقّب به «جلال‌الدین»، فرزند بهاءالدین ولد، محمّد بـن حسـین بـن احـمد خطیبی بلخی بکری در ششم ربیع‌الاوّل ۶۰۴ه. ق در بلخ دیده به جهان گشود.[۱]

از این‌رو، او را «جلال‌الدین محمّد بلخی» نامند.

در همان روزگار، مریدان و یارانش از او با عنوانِ «مولانا» یاد می‌کردند و بتدریج این عنوان برای او عَلَم شد.

و چون در روم ـ آسیای صغیر یا ترکیهٔ امروزی ـ می‌زیست، در برخی از منابع از او با القابی چون: «رومی» یا «مولانای رومی» یاد شده است.

نیز به روایت افلاکی، بهاءالدین ولد نخستین کسی است کـه لقبِ «خـداونـدگار» را دربارهٔ او به کاربرد و دیگران نیز وی را «خداوندگار» خطاب کردند که حاکی از جایگاه و منزلت معنوی مولانا در میان سالکان می‌باشد.

و امّا نام «مولوی» عنوانی است که به نادرست در دوره‌های معاصر مبدّل به اسمی خاص برای مولانا شد.

---

۱. ر.ک: رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۹ و نفحات الانس، ص ۴۶۱.

در هر صورت، او در خانواده‌ای اهل علم و عرفان و خطابه و وعظ رشد کرد.

«تلقینِ ذکر و خرقهٔ او متّصل است به پدرش احمد الخطیبی و از او به امام احمد غزّالی و از او به ابوبکر نسّاج و از او با محمّد زجاج و از او با ابی‌بکر شبلی و از او با شیخ الطوائف جنید و از او با سری السقطی و از او با معروف الکرخی و از او با داود الطائی و از او با حبیب العجمی و از او با حسن البصری و از او به امیرالمؤمنین، علیّ بن ابی‌طالب کرّم اللّه وجهه العزیز و از او به سیّد المرسلین و خاتم‌النبیّین، محمّد المصطفی صلّی‌اللّه علیه و سلّم و علی آله و عترته الطاهرین الطیّبین أجمعین.»[1]

مولانا محمّد بن حسین، معروف به «بهاءالدین ولد» و ملقّبِ به «سلطان العلماء» «پادشاهی بود کامل، صاحب کشف و در همهٔ علومِ ظاهر و باطن بی‌نظیر و ریّان و دریایی بود از معارف و حقایق بی‌ساحل، پسندیده و مقبول و محبوبِ همهٔ دلها بود؛ و ورع و تقوا بغایت؛ و ریاضات بسیار و مجاهداتِ بی‌شمار داشت؛ و بر همهٔ دلها مشرف بود؛ و در محروسهٔ بلخ متمکّن و از اقصای خراسان فتاوای مشکل به حضرتِ او آوردندی و او را از بیت‌المال مرسومی معیّن بود که به امر شریعت، معیشت از آنجا فرمودی و هرگز از وقف چیزی تصرّف نکردی و در لباس و زیّ دانشمندان بودی. هر روز از اوّل صبح تا بین‌الصلاتین خلایق را درس فرمودی و فواید رسانیدی و بعد از نماز، دیگر اصحاب و ملازمان را معارف و حقایق گفتی.

روز دوشنبه و جمعه، عامّهٔ خلایق را موعظه فرمودی و سلطان سعید، جلال‌الدین محمّد خوارزمشاه ـ اَناراللّه برهانه ـ از جملهٔ مریدان و معتقدانِ حضرت او بود و پیوسته به حضرت ایشان تردّد کردی و در اکثر ایّام به دقّت موعظه به استادش مولانا فخرالدین رازی رحمة اللّه علیه به هم به مجلس حاضر آمدندی... صحبتِ او بـه طریقهٔ صحبتِ سلاطین بود.

سیّد برهان‌الدین الترمذی المحقّق ـ که از جملهٔ اقطاب بود و ریاضات و مجاهداتِ

---

۱. رسالهٔ سپهسالار، ص ۹.

بی‌حساب داشت ـ مرید حضرتش بود... چون صیتِ عظمتِ ایشان در آفاق منتشر شد، تمامتِ اکابر و ملوک و مشایخ و ارباب و فحول از اطراف، روی به حضرتِ او آوردندی و در مجلسِ وعظ حاضر شدندی... مولانا [بهاءالدین] در اثنای موعظه، مذمّتِ مذهبِ حکمای یونان فرمودی و گفتی که جمعی که کتب آسمانی را در پسِ پشت انداخته و اقاویل کهنه گشتهٔ مدروسِ فلاسفه را در پیش انداخته‌اند، چگونه امید نجات داشته باشند؟!»[۱]

جذّابیت سخنان بهاء ولد که بخشی از آن به دلیل آمیختگی با اندرزهای مشایخ صوفیه بود و ناسازگاری با شیوه‌های عقل‌گرایانه، مخالفت فقها و علمای ظاهری بلخ و نیز متکلّمانی چون امام فخر رازی را برانگیخت و عرصه را بر وی بسیار تنگ کرد و او را واداشت تا برخلاف میل باطنی زادگاهش را به قصد حج ترک گوید.

سلطان ولد در مثنوی ولدی در این‌باره می‌گوید:

چون که از بلخیان بهاء ولد — گشت دلخسته آن شَهِ سرمد
ناگهش از خدا رسید خطاب — کای یگانه شهنشه اقطاب!
چون تو را این گروه آزردند — دلِ پاکِ تو را ز جا بردند
به‌درآ از میانِ این اعدا — تا فرستیمشان عذاب و بلا
چون که از حق خطاب شنید — رشتهٔ خشم را دراز تنید
کرد از بلخ عزم سوی حجاز — زان که شد کارگر در او آن راز
بود در رفتن و رسید خبر — که از آن راز شد پدید اثر[۲]

شماری نیز بر آن‌اند سعایت‌های امام فخر رازی نزد خوارزمشاه، عامل اصلی مهاجرت بهاء ولد بوده است. در حالی که بهاء ولد تا ده سال پس از درگذشت امام فخر در بلخ بوده. برخی نیز بیم از حملهٔ مغولان را سبب دانسته‌اند و عدّه‌ای نیز هیچ یک از این عوامل را نپذیرفته، معتقدند، سفرهای پی‌درپی، مقتضای کار واعظان است.

---

۱. همان، صص ۱۰ـ۱۱.　۲. ولدنامه، ص ۱۹۰.

در هر حال آنچه مسلّم است پس از سال ۶۱۷ه.ق یا مقارن آن (= سال حملهٔ مغولان به بلخ) مهاجرت خود را آغاز کرد و قسم خورد تا خوارزمشاه بر مسند پادشاهی تکیه دارد، به بلخ باز نگردد. این در زمانی بود که مولانا ۱۴ ساله بود.

یکی از فرازهای مهم در مسیر او به بغداد، ملاقات با عطّار در نیشابور است. روایت کرده‌اند که عطّار اسرارنامهٔ خود را به مولانای جوان هدیه کرد و گفت: «زود باشد که آتش در سوختگان عالم زند» مولانا پیوسته اسرارنامه را با خود داشت و بسیار از آن تأثیر پذیرفت.[1]

از نیشاپور، طیّ مسیری از شمال خراسان به ری و از آنجا به بغداد رسید. لختی در آنجا اقامت داشت. سپس رهسپار حجاز شد. آق شهرِ ارزنجان و ملطیه و لارنده شهرهای بعدی سفر طولانی وی بود. در لارنده به فرمان پدر با گوهرخاتون، دختر خواجه لالای سمرقندی ازدواج کرد. سرانجام به دعوت فرمانروای دلیر و فرهنگ دوست سلجوقی، علاءالدین کیقباد در سال ۶۲۶ه.ق سر از قونیه درآورد و مورد استقبال عام و خاص قرار گرفت و آوازه‌اش فراگیر شد.

دو سال بعد، بهاء ولد در سال ۶۲۸ه.ق درگذشت. مریدان پدر از مولانای بیست و پنج ساله خواستند، جایِ خالیِ پدر را پر کند:

همه کردند رو به فرزندش — که تویی در جمال مانندش
شاهِ ما زین پس تو خواهی بود — از تو خواهیم جمله مایه و سود[2]

یک سال گذشت تا اینکه یکی از مریدان برجستهٔ بهاء ولد، سیّد برهان‌الدین ترمذی به شوق دیدار مراد و قطب خود پای به قونیه گذاشت. در حالی که بهاء یک سال پیش درگذشته بود. ترمذی که از دیدار بهاء محروم شده بود، مولانا را جانشینی شایسته برای پدر دید از این‌رو وی را اندرز داد تا افزون بر علوم ظاهری در معارف باطنی نیز باید

۱. سلطان ولد و افلاکی این ملاقات راگزارش نکرده‌اند.
۲. ولدنامه، ص ۱۹۳.

خلفِ صالح پدر شود. مولانا نُه سال تحت آموزش‌های باطنی و ارشادات ترمذی قرار گرفت:

بود در خدمتش به هـم نُـه سـال　　　تا که شد مثلِ او به قال و به حال [1]

البتّه پیش از آن با مشورت ترمذی، مولانا به مدّت چهار یا هفت سـال بـرای اتـمام دانش‌ها و علوم اسلامی در دمشق و حلب نزد سرشناس‌ترین فقها و در بزرگترین مدارس به تعلیم و تعلّم پرداخت. تـرمذی پس از پـرورش مـولانا بـه قـیصریه رفت و در سـال ۶۳۸هـ.ق درگذشت.

تا سال ۶۴۲هـ.ق مولانا در چهار مدرسهٔ بزرگ شهر، تدریس می‌کرد و گاه تا چهارصد تن در مجلسِ درسِ او شرکت می‌جستند.

امّا دوشنبه بیست و ششم جمادی‌الثانیِ آن سال، اتّفاقی رخ داد که نقطهٔ عطفی در حیات بالندهٔ مولوی به شمار می‌آید. عارف بلندپایه شمس‌الدین مـحمّد بـن عـلیّ بـن ملک‌داد تبریزی پای به سرزمین قونیه گذارد. او که از محضر بزرگان عرفان درس آموخته بود و سالکان بسیاری را تربیت کرده بود، گویا به دنبال گمشده‌ای می‌گشت تا قابلیت و گنجایش آموزه‌های باطنی را که در اقیانوس وجودی‌اش موج می‌زد، داشته باشد. خود در این‌باره می‌گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم.» مولانا در آستانهٔ چهل سالگی با این عارف فرهیخته کـه جامهٔ بازرگانان به تن کرده و در سرای شکرفروشان حجره داشت، برخورد کرد. در همان ملاقات اولیه، شمس شیفتهٔ مولانا و مولانا دلباختهٔ شمس شد. درس و بحث را رها کرد. چندین ماه این دو در کنار هم زیستند و در را بر روی دیگران نگشودند. در آن خلوتها گفته‌ها و ناگفته‌ها را رد و بدل کردند. شمس دریچهٔ جدیدی فرا روی مولانا باز کرد و مسیر زندگی معنویِ او را تغییر داد. مولانا خود در این باره می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۱۹۶.

زاهد بودم، ترانه گویم کردی — سر حلقهٔ بزم و باده جویم کردی
سجّاده‌نشین با وقاری بودم — بازیچهٔ کودکان کوی‌ام کردی

شاگردان و مریدان مولانا که بی‌توجّهی او را به خود، و شوق اشتیاقش به شمس را دیدند، به همراه گروهی از مدرّسان علوم شرعی ظاهری، تاب نیاوردند. آتش کینه و حسادت آنها، عرصه را بر شمس تنگ کرد:

در شناعت در آمدند همه — آن مریدانِ بی‌خبر چو رمه
گفته با هم که شیخِ ما ز چه رو — پشت بر ما کند ز بهر چه او
ما همه نامدار ز اصل و نسب — از صغر در صلاح و طالب رب[1]

و چنان شد که او چاره‌ای جز مهاجرت ندید. از این‌رو در روز پنج‌شنبه ۲۱ شوّال سال ۶۴۳ه.ق قونیه را به مقصدی نامعلوم ترک گفت.

کوچ شمس، بر انزوا و جداییِ مولانا از شاگردان، دوستداران و هم قطارانش افزود. دیری نگذشت که آنها نیز به عظمت شمس واقف و از کردهٔ خویش پشیمان و با مولانا همدل شدند:

پیش شیخ آمدند لابه‌کنان — که ببخشا مکن دگر هجران
توبهٔ ما بکن ز لطف قبول — گرچه کردیم جرمها ز فضول[2]

در این بین «رسید مژده، به شام است شمس تبریزی.» پیام‌ها و نامه‌ها و درخواست‌های کتبی او آغازیدن گرفت، امّا فایده‌ای نداشت. از این‌رو، فرزند خود سلطان ولد را به نمایندگی جهت ابلاغ عشق و ارادت نزد شمس فرستاد. سرانجام او موفق شد دل رمیدهٔ شمس را به‌دست آورد و شمس به همراه سلطان ولد در ذوالحجّه سال ۶۴۴ه. ق به قونیه بازگشت. مولانا جامهٔ فقیهان را به کنار نهاد و جبّه‌ای ساده و گشاد بر تن و کلاهی

---

۱. همان، ص ۴۳.   ۲. همان، ص ۴۷.

پشمین بر سر گذاشت. همنشینی‌ها و خلوت‌های این مرید و مراد آغاز شد. در این حین شمس با زنی به نام کیمیا ازدواج کرد. به ظاهر آرامش دوباره بازگشت و مریدان مولانا، مرید شمس نیز شدند. افاده و استفاده ادامه داشت، امّا دیر نپایید، دوباره آتش کینهٔ حسودان شهر را به آشوب کشید و همانگونه که شمس حدس زده بود، دوباره باید قونیه را ترک می‌گفت، امّا این بار به گونه‌ای رفت که به قول خودش:

خواهم این بار آن چنان رفتن   که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز   ندهد کس نشان ز من هرگز[1]

آری او در سال ۶۴۵ه‍.ق «ناگهان گم شد از میان همه»:

هیچ از وی کسی نداد خبر   نی به کس بو رسید از او نه اثر[2]

مولانا آرام و قرار نداشت، این بار خود به دمشق سفر کرد. شهری که خاطره‌های فراوانی برایش داشت: درس و بحث‌ها، افاده‌ها و استفاده‌ها، مناظره‌ها و گفتمانها، استادان و شاگردان. امّا این بار شمس را نیافت. چاره برای دل بی‌قرارش نداشت جز اینکه لختی خود را به تدریس مشغول سازد و چنین کرد، ولی تاب نیاورد و پس از چندی دوباره به قونیه بازگشت. رفت و آمد به دمشق و قونیه بار دیگر تکرار شد:

چند سالی نشست و باز ز عشق   رفت با جمع سوی دمشق[3]

و باز حاصلی برایش نداشت. دیگر از شمس هیچ نام و نشانی نبود. باید شمس را در درون خود می‌جست:

شمس تبریز را به شام ندید   در خودش دید همچو ماه پدید
گفت: اگرچه به تن از او دوریم   بی‌تن و روح هر دو یک نوریم[4]

۱. همان، ص ۵۲.   ۲. همان، ص ۵۳.   ۳. همان، ص ۶۱.
۴. همان، صص ۶۰ـ۶۱.

فراق از یار، زمینه‌ای شد برای تحوّل روحی شگرف و نزدیکیِ بیشترِ او به حضرت حق.

او اینک به مرحله‌ای از کمال معنوی و پختگیِ روحی رسیده بود که همچون استاد و پیرش، شمس، در پی شاگردی بود تا از شراب الهی سرمستش سازد؛ و او کسی نبود جز صلاح‌الدین زرکوب، درس نخواندهٔ عامی که پیشهٔ زرکوبی داشت. مولانا، صلاح‌الدین را که مصاحبت شمس را نیز درک کرده و اهل معنا بود، هفت سال به عنوان یار و همدمِ خویش برگزید و چنان شد که صلاح‌الدین به مقام جانشینیِ مولانا رسید. مولانا حتّی سلطان ولد ـ فرزند خویش ـ را که در علوم ظاهری و در سیر و سلوک مقامی رفیع داشت، به پیروی از صلاح‌الدین سفارش کرد:

گفت: بنگر رخ صلاح‌الدین — که چه ذات است آن شهِ حق‌بین
مقتدای جهانِ جان است او — مالکِ ملکِ لامکان است او[1]

متأسّفانه حسادتِ حاسدان بار دیگر کارساز شد. آنها که شیفتگی و دلدادگیِ این دو مرد الهی را تاب نمی‌آوردند، کمر به قتل صلاح‌الدین بستند:

سر ببازیم و زنده‌اش نهلیم — چون از آن جان فکار و خسته دلیم[2]

گرچه تیغ کینِ آن سفلگان کارگر نشد، امّا صلاح‌الدین در اوّل محرّم ۶۵۷ه‍.ق در پی یک بیماری کهنه چشم از جهان فروبست. بنا به وصیّتش مراسم عزا به پا نشد و کسی بر او مویه نکرد، بلکه ساز زنان و هلهله کنان درکنار آرامگاه بهاء ولد به خاک سپردندش.

پس از صلاح‌الدین زرکوب، نوبت شخصیت برجستهٔ دیگری رسید که نقش چشمگیری در تداوم حیات معنوی مولانا داشت. کسی که به تصریح مولانا نظم مثنوی به به درخواست او به تحقّق پیوست؛ و از نگاه مولانا، هم‌پایهٔ بزرگانی چون بایزید بسطامی و جنید بغدادی به شمار می‌آمد. همو که اجداد و نیاکانش هم اهل معنا و سیر و سلوک بودند و از مشایخ صوفیه. همو که یاران و مریدان مولانا «چَلَبی» یعنی سرور

---

۱. همان، ص ۶۵. ۲. همان، ص ۷۴.

می‌نامیدندش: حُسام‌الدین زادهٔ ۶۲۲هـ.ق در قونیه، فرزند اخی تُرک که خود از مشایخ و مرشدان مبتدیان بود.

دلبستگی مولانا بدو به گونه‌ای بود که آن گاه که همسر حسام درگذشت، اندوه و افسردگی حسام در او نیز تأثیر گذاشت و تا دو سال سرودن مثنوی به تأخیر افتاد و از سال ۶۶۲هـ.ق با دفتر دوم آغازیدن گرفت.

پاییز سرد سال ۶۷۲هـ.ق نیز فرا رسید. مولانا مدّتها بود که از بیماری رنج می‌برد. زندگی پرفراز و نشیب و فراز و فرودهای آن، غبار پیری و خستگی را بر چهره‌اش نشانده بود. یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر، پس از آن که شبی را در تبی سوزان گذراند، مقارن با غروب خورشید، جان به جان آفرین تسلیم کرد و آفتاب تابناک وجودش فروخفت و دوستداران خود را در اندوهی سهمگین فرو برد.

مردم قونیه در آن سرمای سخت و سوزان، جامه‌دران و مویه‌کنان به کوی و برزن ریختند:

مردمِ شهر از صغیر و کبیر　　　همه اندر فغان و آه و نفیر[1]

و پیکر پاکش را به خاک سپردند. چهل شبانه‌روز به سوگ نشستند و پس از آن، این آموزه‌ها و اندیشه‌های ناب و عارفانهٔ مولانا بود که در قالب اشعار و سخنان نغزش دهان به دهان و سینه به سینه می‌گشت.

وصیت‌نامهٔ مولانا

شما را سفارش می‌کنم به تقوای الهی در نهان و آشکار، و کم‌خوری و کم‌خوابی و کم‌گویی، و دوری از گناهان، و پیوسته روزه گرفته و نماز به پای داشتن، و رها کردنِ شهوات، و شکیبایی بر درشتیِ مردم، و همنشینی نکردن با سفیهان و کم‌مایه‌گان،

---

۱. همان، ص ۱۲۱.

و همنشینی کردن با نیکان و کریمان. همانا برترین مردم کسی است که برای آنها سودمند باشد و بهترین سخن آن است که اندک و گویا باشد؛ و ستایش ویژه خدای یگانه است.[1]

۲. آثار مولانا

الف ـ آثار منثور:

۱. فیه ما فیه / اسرار جلالیه: در واقع، تقریرِ درس‌ها و سخنرانی‌های مولاناست که توسّط فرزندش سلطان ولد یا دیگر مریدانش به رشتهٔ تحریر درآمده است.

مخاطبان این گفتارها، اهل فضل و خِرَد و خواص نیست، بلکه عوام است. از این‌رو، فهمِ آن بسیار آسان‌یاب‌تر از مثنوی است.

فیه ما فیه حاوی مباحث منسجم واحدی نیست، بلکه موضوعات گوناگونی در حوزه‌های اخلاق، عرفان، تفسیر آیات و احادیث، و سخنان مشایخ صوفیه در آن طرح شده است. درست به همین دلیل فیه ما فیه یعنی «در آن است، آنچه در آن است» نامیده شده است.

در برخی از نسخ خطّی کهنِ این کتاب، از آن با عنوان الاسرار الجلالیة یاد شده است.[2]

این اثر نخست در شیراز به سال ۱۳۱۸ش منتشر گردید. اوّلین تصحیح انتقادی آن توسّط زنده‌یاد فروزانفر انجام و در سال ۱۳۳۰ ش به زیور طبع آراسته شد.

فیه ما فیه به زبان‌های متعدّد ترجمه شده است:

۱. انگلیسی با دو ترجمهٔ:

ـ آربری در سال ۱۹۷۸[3]

ـ ویلر تَکستون در سال ۱۹۹۴[4]

---

۱. نفحات الانس، ص ۴۶۵.
۲. ر.ک: مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۳۸۳.

3. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi* (Newyork: Samuel Weiser, 1978).

4. Wheeler Thackston, *Signs of the Unseen* (putney, VT: Threshold Books, 1994).

۲. ترکی با دو ترجمهٔ:

ــ ملیحه تاری کَهیا در سال ۱۹۵۴[1]

ــ گولپینارلی در سال ۱۹۵۹[2]

۳. فرانسوی: توسّط اِوا دو ویترای میروویچ در سال ۱۹۷۶[3]

۴. آلمانی: توسّط آنه ماری شیمل در سال ۱۹۸۸[4]

۲. مکاتیب / مکتوبات: مجموعهٔ نامه‌های مولاناست با مضامین گوناگون خطاب به نزدیکان، خویشان، مریدان و حاکمان.

این اثر بارها توسّط محقّقان ترک زبان تصحیح و به همراه اغلاط فراوان چاپ شده است. شاید درست‌ترین متن، ویرایشی است که آقای توفیق سبحانی در سال ۱۳۷۱ ش تحت عنوان مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی ارائه کرده است.[5]

۳. مجالس سبعه / هفت خطابه: مجموعهٔ هفت موعظه یا خطابهٔ مولانا است که از فراز منبر برای عموم مخاطبان ایراد شده است. هر خطابه با خطبه‌ای به زبان عربی آغاز و با مناجاتی به فارسی ادامه می‌یابد. اندرزهای وی عموماً تفسیر مضمون یک آیه یا حدیث است که با اشعار شاعران و قصّه‌های کوتاه درآمیخته است.

درست‌ترین متنِ این اثر نیز پس از چاپهای مکرّرِ پُر از غلطِ محققان ترک و محمّد رمضانی، در سال ۱۳۶۵ ش منتشر شد.[6]

ب ـ آثار منظوم:

۱. غزلیات: که به دیوان کبیر، کلّیات غزلیات شمس تبریزی یا دیوان شمس تبریزی معروف

---

1. Meliha Ülker Tarikahya (Stanbul: Maârif, 1954).

2. Gölpinarli (Istanbul, Remzi, 1959).

3. Paris: Sindbad, 1976.

4. Annemarie Schimmel (Munich: Diederichs, 1988).

۵. این اثر از سوی نشر دانشگاهی منتشر شده است.

۶. این اثر از سوی نشر کیهان به چاپ رسیده است.

است. چه در بیشتر غزلهایش با نام شمس تبریزی تـخلّص کـرده است. زیـرا او خـود، اشعارش را از الهامات شمس تبریزی و متأثّر از عشق به آن خورشید معارف می‌داند.

این دیوان، حاوی غزلیاتی است که مولانا به نام مریدانِ خود، چون: صلاح‌الدین و حسام‌الدین چلبی و از همه بیشتر با یاد معشوق خود شمس تبریزی سروده است.

براساس نسخهٔ چاپی که به کوشش مرحوم فروزانفر بـا اسـتناد بـه ده نسـخهٔ خـطّی منتشر شده، غزلیات وی شامل ۳۲۲۹ غزل است. امّا بسیاری از غزل‌هایی که در لابه‌لای نسخه‌های خطّی و چاپی درج شده و منسوب بدوست، از آنِ او نیست، بلکه حاصلِ طبعِ شعرایی چون: جمال‌الدین اصفهانی، شمس طبسی، انوری، سلطان ولد و دیگران است.

۲. رباعیات: متأسّفانه برخی از رباعیات شاعران دیگر نیز به رباعیات مولانا آمیخته و آنچه در حال حاضر در اختیار است، به طور قطع همگی از آنِ او نیست.

این رباعیات برای نخستین بار توسّط ولد چلبی با نام رباعیاتِ حضرتِ مولانا در چاپخانهٔ اختر اسلامبول به سال ۱۳۱۲هـ.ق در قالب ۱۶۵۹ رباعی منتشر شد.

۳. مثنوی: «مثنوی» در اصطلاح به شعری گفته می‌شود که هر دو مصراعِ آن یک قافیه داشته و کلّ آن بر یک وزن باشد. از آنجاکه در میان تمامی مثنوی‌های زبان فارسی، مثنویِ مولانا در اوج قراردارد، عنوانِ مثنوی را به خود اخـتصاص داده و چـون بـه درخـواست حسام‌الدین سروده شده، گاه مولانا خود از آن به حسامی‌نامه یاد کرده است.

برخی نیز به اشتباه با استناد به این بیت:

مثنوی که صیقلِ ارواح بـود　　　بازگشتش روزِ استفتاح بود

گمان کرده‌اند نام مثنوی «صیقل الارواح» است. غافل از اینکه «صیقل ارواح» در بیت یاد شود، صفتِ مثنوی است نه نام آن؛ و توصیف آن به معنوی نیز اشاره به درون مایهٔ متعالیِ آن دارد.

مثنوی در بحرِ رملِ مسدّسِ محذوف و مقصور است، چنانکه خود می‌فرماید:

فاعلاتن فاعلاتن فـاعلات جهْل ظلمات است و علمْ آبِ حیات

مثنوی حاوی شش دفتر[1] با ۲۵۶۳۲ بیت می‌باشد که متأسّفانه دفتر ششم آن نـاتمام مانده است:

دفتر اوّل: ۴۰۰۳ بیت

دفتر دوم: ۳۸۱۰ بیت

دفتر سوم: ۴۸۱۰ بیت

دفتر چهارم: ۳۸۵۵ بیت

دفتر پنجم: ۴۲۳۸ بیت

دفتر ششم: ۴۹۱۶ بیت

به دفعات چاپ شده، برخی ابیات بدان اضافه یا از آن حـذف گـردیده، امّـا شـاید درخــورترین و مـعتبرترین آنـها چـاپ اسـتاد فـقید، ریـنولد نـیکلسون (۱۹۴۵ـ۱۸۶۸ R.A.Nicholson) باشد. او نزدیک به پانزده سال از عـمر گـرانـمایهٔ خـود را (۱۹۲۵ تـا ۱۹۴۰م) بر سرِ تصحیح، ترجمه و شرحِ مثنوی گذاشت و در این راهِ ارزشمند، بیناییِ خود را از دست داد و حاصلِ آن چیزی نبود جز دورهٔ هشت جلدی، متن و ترجمه و شـرحِ مثنوی به زبان انگلیسی.

۳. شکل‌گیری سرایش مثنوی و سبب تألیف آن

مشهور است که مولانا به یکی از مریدانش ـ حسام‌الدین چلبی، از عرفای نام‌آور آن زمانه ـ سخت دلبسته بود. این شیدایی و شیفتگی تا بدانجا بـود کـه جـایگاهِ وی را تـا منزلتِ اساتید مولانا چون: شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب ارتقا بخشید. مـروی است که در پاسخ این سؤال که کدام یک از این سه فرهیختهٔ اهل معنا، شایستگیِ خلافت

---

۱. شیخ اسماعیل انقروی براساس نسـخهٔ مـورّخ ۸۱۴ مـدّعی شـده کـه **مثنوی** دفـتر هـفتمی هـم دارد. ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۷.

در ارشاد و هدایت سالکان را دارند، فرمود: «مولانا شمس‌الدین به مثابتِ آفتاب است و شیخ صلاح‌الدین در مرتبهٔ ماه است و چلبی حُسام‌الدین میانشان ستاره‌ای است روشن و رهنماست. همانا بیشتر بَرّیان و بحریان راه را با ستاره می‌یابند و مستغنی می‌شوند.»[1]

مصاحبت و مؤانستِ این دو که همراه با افادهٔ مستمرّ اقیانوس بی‌کرانهٔ مولانا و استفادهٔ پیاپیِ جانِ تشنهٔ چلبی بود، ده سال به طول انجامید. در آن فرخنده ایّام بود که مثنوی ـ این شاهکار جاوید معرفتی ـ آفریده شد. تا آن هنگام، سالکان طریقت و مریدانِ مولانا، بیشتر از الهی‌نامهٔ سنایی (= حدیقه) و منطق‌الطیر عطّار بهره می‌بردند. از این‌رو حُسام‌الدین از محضر مولانا خواست تا بر همان سبک و سیاق و ساختار، مبانی و اصولِ عرفان نظری و سیر و سلوک الی‌اللّه را به نظم درآورد تا درسنامه‌ای باشد برای مریدان و جویندگانِ حقیقت و پویندگان طریقت؛ و او فی‌الفور برگه‌ای از دستار درآورد که حاوی هیجده بیت نخست مثنوی بود. ابیاتی که بعدها به «نی نامه» اشتهار یافت و شرحها بر آن نوشته شد و مشتمل بر لُبِّ لبابِ معارفِ مثنوی است.

عشق و علاقهٔ مولانا به چلبی و جذبه و کششِ معنویِ او باعث شد تا طوطیِ جانِ مولانا به ترنّم درآید و نوای آسمانی را در گوشِ جانِ چلبی زمزمه کند. در طیّ ده سال، حُسام‌الدین شبها به حضور مولانا می‌شتافت و تا بامداد ابیاتی را که از چشمهٔ زلالِ درونِ او می‌جوشید، می‌نوشت و آنگاه با آواز خوش می‌خواند.

پس از پایانِ دفتر اوّل، همسر چلبی درگذشت و در اثر تألّمِ وی دو سال نظمِ مثنوی به تأخیر افتاد.

مدّتی این مثنوی تأخیر شد   مدّتی باید که تا خون شیر شد

از سال ۶۲۲ه.ق نظم دفتر دوم آغاز شد و خورشیدِ آسمانِ معرفت تابیدن گرفت و درهای اِفاده و رحمت گشوده شد:

---

۱. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۱۰۳۱.

باز باش ای باب رحمت تـا ابـد　　بـــارگاهِ مـــا له کـــفواً اَحَـــد
باز باش ای باب بر جویای بـاب　　تا رسد از تو قشور انـدر لبـاب

در کتابتِ دیگر دفترهای مثنوی برخی دیگر از مریدانِ مولانا نیز مساهمت داشتند.

۴. درونمایه و ساختار مثنوی

ساختار و درونمایه، ارتباط نزدیکی با هم دارند. هرچه درونمایه غیر حسّی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ. از این‌رو، عالم بالا را نمی‌توان با واژه‌ها به تصویر کشید، مگر در قالب مجاز، استعاره، اشاره و کنایه که آن نیز از یک جهت ما را نزدیک می‌کند و از جهاتی دور. به همین دلیل، ساختار مثنوی در بی‌ساختاری است. مثنوی، رستاخیزِ واژه‌ها برای تجلّی رستاخیزِ معانی است.[۱] اساساً چگونه می‌توان ماورای طبیعت را دربندِ الفاظ کشید:

عنقا شکارِ کس نشود، دام بازگیر

اقیانوس بی‌کرانهٔ عوالم ملکوت، جبروت و ناسوت را چگونه می‌توان در قالبِ تنگ الفاظ ریخت؟!

معانی هـرگز انـدر حـرف نـاید　　که بحرِ بـی‌کران در لفـظ نـاید

در سراسر مثنوی نگاه مولانا، نگاهی ماوراءالطبیعی است. نگاهی مملوّ از جذبه و عشق است. خدای او، خدای محبّت و مهر است. خدای بهشت است، نه دوزخ. به مقوله‌های حسّی، مادّی و این دنیایی، نگاهی الهی و آن سویی دارد.

مَثَل‌ها، مَتَل‌ها و جریانها و گفتمانهای عادی و روزمره برای او پلکانی است برای عروج به قله‌های حکمت، فلسفه، عرفان و معنا.

---

۱. این تعبیر را از تعریفی که دکتر شفیعی‌کدکنی برای شعر ارائه کرده‌اند، وام گرفته‌ام.

نردبان آسمان است ایـن کـلام هر که از این بر رود، آید به بـام
نه به بام چرخ، کان اَخـضر بـوَد بل به بامی کز فـلـک بـرتر بـوَد

حکایات، داستان‌ها و وقایع تاریخی در دستانِ کیمیاگر و سحرانگیزش به قـضایای بغرنج فلسفی ـ کلامی و جذبه‌های جذّاب عرفانی مبدّل می‌شود.

جاودانگیِ مثنوی، نه به دلیل ساختارِ ادبی، بلکه به جهت دریـایِ مـوّاج و بـی‌کرانـهٔ معارف آن است. از این‌رو، مثنوی هیچ‌گاه در ردیفِ آثارِ برجستهٔ پهنهٔ ادب فارسی، چون: شاهنامه، دیوان حافظ، بوستان سعدی که از محکمترین و خوش ساخت‌ترین آثار ادبی‌اند، قرار نمی‌گیرد. زیرا اساساً او به دنبالِ آفرینش یک اثر ادبی نبوده، بلکه در پـیِ تـرسیمِ تابلویی چشم‌نواز برای بازنمایی زیبایی‌های فراطبیعی، در هنگامهٔ شهود و فنای در ذاتِ حضرتِ دوست بوده:

قـــافیه انـــدیشم و دلدارِ مــن گویدم مندیش جز دیـدارِ مـن

او برای ارائهٔ معرفت نفس، و راه سعادت و کمال و وصول به حضرتِ دوست و موانع سیر و سلوک از هر ابزاری بهره می‌برد. گرچه از ذوق شعری بالایی برخوردار است و با آفرینشِ آثاری چون کلّیات شمس تسلّط خود را بر آرایه‌های ادبی و فنّ شاعری به اثبات رسانده، امّا شعر او در مثنوی تنها بـه مـثابهٔ ابـزاری بـرای بـیان آتش درون، شـیدایـی و شوریدگی، مستی و بی‌هشی و بی‌خودی، دلدادگی، خود ندیدن و یار دیدن و در یک کلمه «عشق» است و «عشق» است و «عشق».

شعر چه باشد برِ من تا کـه از آن لاف زنـم هست مـــرا فـــنّ دگـر غـیرِ فـنونِ شـعرا
شعر چو ابری‌ست سیه، من پسِ آن پرده چو مه ابر سیه را تو مـخوان، مـاه مـنوّر بـه سـما

* * *

رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطانِ ازل مـــفتعلن مـــفتعلن مـــفتعلن کُشت مـرا
قافیه و مـغلطه را گـو هـمه سـیلاب بـبر پوست بوَد، پوست بوَد، درخورِ مغزِ شـعرا

«مثنوی، دلبری است معنوی که در جمال و کمال، همتایی ندارد و همچنان باغی است مهیّا و درختی است مهنّا که جهت روشن‌دلانِ صاحب‌نظر و عاشقانِ سوخته‌جگر ساخته شده است، خنک جانی که در مشاهدهٔ این شاهد غیبی محفوظ شود و ملحوظِ نظرِ عنایتِ رجال... گردد تا در جریدهٔ «نعم العبد إنّه أوّاب» منخرط شود.»[1]

مثنوی نمونهٔ متنازلِ قرآن کریم است:

مثنویِ او چو *قرآنِ* مُدِل

همچنانکه جامی می‌گوید:

من نمی‌گویم که آن عـالی‌جناب	**هست پـیغمبر ولی دارد کـتاب**
مثنویِ مـعنویِ مـولوی	**هست *قرآن* در زبان پهلوی**

شباهت‌های فراوانی میان این کتاب زمینی که به قول مولانا، حضرتِ عالم غیب و شهادت به دلش القا نموده و آن کتاب آسمانی که حضرتِ حق به پیامبر ختمی (ص) وحی کرد، وجود دارد:

از حیث ترتیبِ فصول، هیچ نظم خاصّی ندارد ـ اساساً همان گونه که گذشت، ساختارناپذیر است ـ مباحث گوناگون در پی هم می‌آیند. از یک شاخه به شاخهٔ دیگر می‌پرد. ظاهرِ آن، مطالب و مباحث پراکنده و ملموسِ عامیانه است. گاه مخاطب را به فکر و تأمّل وا می‌دارد که او از این مطالبِ متنازلِ کوچه و بازاری و محاوراتِ روزمره چه اراده کرده است؟!! مگر می‌شود از این امثال و قصص، مضامینِ آسمانی قصد کرد؟ غافل از اینکه حضرت حق در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**إنّ اللّه لایستحیی أن یضرب مثلاً مّا بعوضة فما فوقها**﴾[2].

مولوی پژوه بزرگِ تُرک زبان، استاد گولپینارلی در این باره می‌نویسد: «در مثنوی ترتیب

---

۱. مناقب افلاکی، به نقل از مولاناجلال الدین محمد مولوی، ص ۲۳۸.

۲. بقره/ ۲۶.

جزمی و نظام کلاسیک وجود ندارد و چیزی طبیعی‌تر از این نمی‌تواند باشد. چرا که مثنوی کتابی نیست که زانو خم داده و تألیفش کرده باشند و یا به یاری تفکّر، مطالب را در کنار هم بچینند و یا چون شاعرانی که از راه شعر امرار معاش می‌کردند با روش نملی به مرور زمان مغز فرسوده باشند و یا طبق عادتِ به اصطلاح استادان و موافقِ طبعِ آنان مخارج گزافی صرف کرده و عمرها روی آن گذاشته باشند. شکل گرفتنِ آن ادواری است و این ادواری بودن هم از خودِ اوست، به تشکّل جهان شبیه است. نظم آن در بی‌نظامی است و از این رو نظام عالم مانند است.

کتابی است که به تداعی تکیه دارد. مولانا، ضمن بحث در نکته‌ای به یاد واقعه‌ای مشهور می‌افتد و در آن باره بحث می‌کند.

او حکایتی را برای خود باز می‌گوید، آن حکایت بیانِ یک اصل صوفیانه را ایجاب می‌کند. ضمنِ نقلِ آن، یک مَثَل او را به گفتنِ حکایتی دیگر می‌کشاند. این حکایت هم واقعه‌ای معاصر را در ذهنِ او جان می‌بخشد. ناگهان حکایتی دیگر اصلِ فلسفیِ نهفته در خود را به یادِ او می‌آورد. دفعتاً به حکایتِ نخستین باز می‌گردد، ولی قبل از پایان یافتنِ حکایت، به بحثی دیگر و از آن بحث به حکایت اوّل باز می‌گردد. آن را به پایان نمی‌رساند.

در آن کتاب، تکرار به فراوانی دیده می‌شود و ناهماهنگی‌های مشهود و غلیان‌های ناگهانی و یکباره تجلّی عالی‌ترین قدرت شعر و... این روش بدین نحو ادامه می‌یابد...

مثنوی بدین سان، موج در موج می‌تازد و کف می‌کند و کف‌ها متلاشی می‌گردد. امواج سر بر صخره‌ها می‌سایند. از درون می‌جوشند و شکل می‌گیرند. گاهی همه چیز در هم می‌ریزد و عقده‌ای سرباز می‌کند و ناگهان در ابداعی دیگر صفحه‌ای نو باز می‌گشاید. شعاع خورشید و پرتوی ماه که بدین دریای پُر تلاطم می‌زند، لحظه‌لحظه شکل عوض می‌کند و هر لحظه چشم‌انداز دیگری عرضه می‌کند. از این‌رو، ما اسلوب و بیان و ترتیب موجود در مثنوی را به قرآن مانند می‌کنیم.»[1]

---

۱. مولانا جلال الدین (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها)، صص ۲۱۲ـ۲۱۴.

در برخورد اوّلی، مخاطب ناآشنا با مجموعه‌ای از قصص، حکایات و تمثیل‌ها مواجه می‌شود و با خود می‌گوید: این کتابِ افسانه و حکایت را چگونه حاوی مباحث عمیق و فقه اکبر دانسته‌اند؟! غافل از آنکه «او به آنچه ورای شعر و لفظ است نظر دارد و بویِ پنهانِ سیبستانِ روحانی و زلالِ پاکِ معنی را که ورای کاه و خسِ لفظ و حرف است، می‌جوید. از این روست که گاه نیز به مخاطب مثنوی هشدار می‌دهد که وقتی لفظ مثنوی را می‌شنوی، نباید آن را آسان پنداری. زیرا اینجا کلام حکمت و سرّ نهان است که در قالبِ قصّه در ذهن راه می‌یابد و چون تو سرّ پنهان و کلام حکمت را نمی‌شناسی، آن را قصّه و تمثیل می‌پنداری و آنچه سرّ حکمت است، به نظرت افسانه می‌نماید و گویی لُبّ معنی در نزد تو پوست بنماید، نه مغز دانه‌ها.»[1]

مثنوی همانند قرآن کریم، ظاهری دارد و باطنی، از این رو، مثنوی نیز همچون قرآن که ﴿یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً﴾[2] است، هادی بعض است و بعضی را مضلّ.

همان‌گونه که قرآن با سوره‌ای به نام حمد آغاز می‌شود که حاوی عصاره و لُبِّ معانیِ قرآن است و اُمّ الکتاب نامیده می‌شود، مثنوی نیز با ابیات هیجده‌گانه‌ای آغاز می‌شود که مشتمل بر خلاصهٔ مضامین کلّ مثنوی است و «نی‌نامه» نامیده می‌شود.

همان‌گونه که آیات قرآنی چند دسته‌اند: ۱. محکمات؛ ۲. متشابهات که تأویل آن را تنها راسخنان در علم می‌دانند، حتّی برخی از آیات هست که تفسیر آن را جز پیامبر گرامی (ص) نداند، ابیات مثنوی نیز چند دسته‌اند، برخی ظاهرند و مفهوم و برخی نیازمند تأویل و تفسیر؛ و تفسیر آنها را جز اصحاب معرفت کس نداند.

همان گونه که درک قرآن و اُنس با آن، نیازمند طهارت درونی است ﴿ولایمسّه إلّا المطهّرون﴾[3]، فهم ابیات مثنوی نیز مشروط به پاکی درون و صفای دل است.

مولانا خود در این باره می‌گوید: «ادراکِ غوامضِ اسرارِ پُر انوارِ مثنوی را در ضبطِ تلفیقات و تقریبات و تقریرات و توفیقات احادیث و آیات و بسط امثال و حکایات و

---

۱. سرّ نی، ص ۴۰.   ۲. بقره/ ۲۶۱.   ۳. واقعه/ ۷۹.

بیّناتِ رموز کنوز و دقایق حقایق او را اعتقادی باید عظیم و صدقی باید مستقیم و قلبی باید سلیم؛ و همچنان ذکاوت و فنون علوم و درایت می‌باید تا در ظاهرِ آن سیری تواند کرد و به سر سرّی تواند رسیدن و بی این همه آلات اگر عاشق صادق باشد، عاقبت عشق او را رهبر شود و به منزل برسد؛ واللّه الموفّق و المرشد و هو المعین و المسدّد.»[1]

دلیلِ این همه جز آن نیست که محور اصلیِ نظام اندیشگیِ مولانا چیزی جز قرآن و حدیث نیست. مشهور است که در مثنوی بیش از ۵۰۰ آیهٔ قرآنی و نزدیک به ۷۵۰ حدیث نبوی تفسیر و تبیین شده است.

۵. منابع مثنوی

به قول استاد نیکلسون: «مولانا بسیار وام می‌ستاند، امّا کمتر دینی بر گردن دارد. هر چه را به دست آرد، از آنِ خود می‌سازد.»[2]

مولانا با چیره‌دستیِ تمام از منابع و متون بسیاری در حوزه‌های ادبیات، تاریخ، عرفان، حکمت، اخلاق، حدیث، قصص، فقه، بهره می‌برد، امّا تنها برای تأیید و ساختنِ قالب و ساختاری برای بیانِ عقاید و اندیشه‌های خودش که البتّه برگرفته از قرآن و سنّت است. از این‌رو، هیچ اِبایی ندارد که در آنها دخل و تصرّف کند و چنین هم می‌کند.

سه شخصیت برجسته‌ای که در اندیشه‌های مولانا تأثیرگذار بوده‌اند، عبارتند از: شمس تبریزی، امام محمّد غزّالی و عطّار نیشاپوری.

مثنوی پژوه فقید، مرحوم فروزانفر، تلاش وافر نموده و در دو کتاب گرانسنگ احادیث مثنوی و مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی به منابع مورد استفاده مولوی اشاره کرده است که مهمّترین آنها عبارتند از:

نهج‌البلاغه، تفسیر ابوالفتوح رازی، احیاء علوم الدین (غزّالی)، الفتوحات المکّیّة (ابن عربی)،

---

۱. مناقب افلاکی، به نقل از: مولانا جلال الدین محمد مولوی، ص ۲۳۹.

۲. قصّه‌های عارفانه *(Tales of Mystic Meaning)* به نقل از مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۳۷۸.

چهار مقاله (نظامی عروضی)، الهی‌نامه (عطّار)، مصیبت‌نامه (عطّار)، اسرارنامه (عطّار)، کلیله و دمنه، اسرار التوحید (محمّد بن منوّر)، قصص الانبیاء (ثعلبی)، حلیة الأولیاء (حافظ ابونعیم اصفهانی)، عیون الأخبار (ابن قتیبه)، ربیع‌الأبرار (زمخشری)، صحاح ستّه، نوادر الاصول (ترمذی)، دلائل النبوّة (ابونعیم اصفهانی)، جوامع الحکایات (محمد عوفی)، اللمع (ابونصر سرّاج)، الحیوان (جاحظ)، اُسد الغابة (ابن اثیر)، نثر الدرّ (ابوسعد آبی)، الاذکیاء (ابوالفرج بن جوزی)، و عقل و عشق (خواجه عبداللّه انصاری).

۶. شروح مثنوی

با بررسی‌های به عمل آمده براساس فهرست‌های نسخ خطّی و چاپی و آثار مولانا پژوهانی چون: نیکلسون، گلپینارلی، فروزانفر و فرانکلین دین لوئیس، چنین به نظر می‌رسد که مجموعهٔ شروح مثنوی از آغاز تاکنون به پنج زبانِ فارسی، ترکی، عربی، اردو و انگلیسی به رشتهٔ تحریر درآمده است.[۱]

از سوی دیگر چون پیروان طریقت مولویه بیشتر تُرک زبان بودند و اهل آناتولی؛ و نیز شهرت مولانا در هند بیشتر از ایران بوده، از این رو، از لحاظ کمّی بیشترین شروح مثنوی به زبان‌های ترکی و اردو نوشته شده است.

الف ـ شروح فارسی

۱. شاید مولانا خود نخستین شارح مثنوی باشد. چه در مثنوی بسیاری از ابیاتْ شارحِ ابیات دیگر است. نیز میان فیه ما فیه و مثنوی مشابهت‌ها و مقارنت‌های بسیاری است که هر یک می‌تواند در فهم دیگری راهگشا باشد.

همچنین از آنجا که شمس تبریزی بیشترین تأثیر را در اندیشه‌ها و آرای مولانا داشته

---

۱. آنچه در اینجا گزارش شده، شروحی است که بر کلّ مثنوی نوشته شده، نه آنچه در شرح یک یا چند بیت و یا ۱۸ بیت آغازین مثنوی (= نی‌نامه) به رشتهٔ تحریر درآمده است.

است، بسیاری از غوامض و مشکلاتِ مثنوی را می توان با مقالات شمس تبریزی گشـود و تبیین کرد؛ چه از لحاظ واژگان و چه از لحاظ تعابیر و مضامین و حکایات.

۲. دقائق الحقائقِ احمد رومی: ایـن شـرح کـه درست هشت سـال پس از درگـذشت سلطان ولد ـ یعنی در سال ۷۲۰ه.ق ـ به رشتهٔ تحریر درآمده، شرحی است مبتنی بر آیات و روایات در قالب ۸۰ فصل. شارح، هر فصل را با ذکر آیه یا حدیثی آغاز می‌کند و پس از شرح و تبیینِ آن با اشعار و حکایات، به چند بیت از مثنوی استشهاد می‌کند.[1]

۳. کنوز الحقائق فی رموز الدقائقِ خواجه ابوالوفاء خوارزمی (درگذشتهٔ ۸۳۵ه. ق): شرح منظومی است در بحر متقارب.

۴. شرح منثور مثنوی اثر خواجه ابوالوفاء خوارزمی: او پیش از سال ۸۳۳ه.ق تألیف این شرح را آغاز کرد و آن را به ظهیرالدین ابراهیم سلطان نوهٔ تیمور گورکانی تقدیم کرد.

۵. شرح مثنوی معنویِ شاه داعی شیرازی (درگذشتهٔ ۸۷۰ه.ق).[2]

۶. لطائف المعنوی فی حقائق المثنویِ عبداللطیف عبّاس (= عبّاس گجراتی): او در دورهٔ شاهجهان (۱۰۳۷ـ۱۰۶۷ه.ق) نخست متن مصحَّح از مثنوی را براساس هشتاد نسخهٔ خطّی آماده کرد. سپس واژه‌نامه‌ای تحت عنوان لطائف اللغات تنظیم و به هـمراه شـرح ابـیات مشکلهٔ مثنوی تحت عنوان لطایف مثنوی و یا لطائف المعنوی فی حقائق المثنوی ارائه کرد.[3]

۷. شرح مثنویِ شاه میر محمّد نوراللّه احراری (درگذشتهٔ ۱۰۷۳ه.ق): شامل هر شش دفتر.

۸. مکاشفات رضوی اثر مولوی محمّدرضا لاهوری: در شرح ابیات مشکلهٔ مثنوی که در سال ۱۰۸۴ه.ق به رشتهٔ تحریر درآمده است.[4]

---

۱. این شرح توسّط محمّدرضا جلال نائینی و محمّد شیروانی تصحیح و در سـال ۱۳۵۴ش از سـوی شـورای عالی فرهنگ و هنر به چاپ رسیده است.

۲. این شرح در دو مجلد توسط محمّد نذیر رانجها تصحیح و در سال ۱۳۶۳ش از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام‌آباد منتشر شد.

۳. نگارنده، تصحیح این اثر را به پایان رسانده و به‌زودی به زیور طبع آراسته خواهدکرد.

۴. این شرح، نخست به شکل چاپ سنگی در سال ۱۲۹۴ه.ق در لکنهو و سپس در سال ۱۳۷۷ش بـه‌کـوشش کورش منصوری از سوی انتشارات روزنه منتشر گردیده است.

۹. مخزن الاسرارِ مولوی ولی محمّد اکبرآبادی (تألیف ۱۱۴۰هـ.ق): ناظر به دو شرح پیشین است.[۱]

۱۰. شرح ابوالعیاش بحرالعلوم

۱۱. کنوز العرفان و رموز الایقانِ محمّد صالح قزوینی روغنی (درگذشتهٔ ۱۱۱۷هـ.ق): شرح ابیات مشکلهٔ مثنوی است. متأسّفانه تنها شرح دفتر چهارم این اثر به یادگار مانده است.[۲]

۱۲. جواهر الاسرار و زواهر الانوارِ خواجه کمال‌الدین (یا جمال‌الدین) حسین خوارزمی.

۱۳. اسرار الغیوبِ خواجه ایّوب: شرح کامل مثنوی است که در سال ۱۱۲۰هـ.ق به انجام رسیده.[۳]

۱۴. مفتاح الاسرارِ شیخ آدینه محمّد خوارزمی (درگذشتهٔ ۱۲۱۶هـ.ق).[۴]

۱۵. شرح عبدالعلی محمّد بن نظام‌الدین لکنهوی (درگذشتهٔ ۱۲۲۵هـ.ق).[۵]

۱۶. شرح حاج ملّا هادی سبزواری: تألیف به سال ۱۲۸۲هـ.ق[۶] (شرح ابیات مشکل مثنوی).

البته در دوران معاصر نیز شروح متعدّدی آفریده شد که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. شرح زنده‌یاد فروزانفر تحت عنوان شرح مثنوی شریف. متأسّفانه استاد فروزانفر

---

۱. این شرح، در سال ۱۳۱۲هـ.ق به شکل چاپ سنگی در لکنهو در سپس به‌کوشش نجیب مایل‌هروی در هفت مجلد تصحیح و از سوی نشر قطره به سال ۱۳۸۳ ش منتشر شده است.

۲. دوبار منتشر شده: نخست به سال ۱۳۷۴ش در نشریهٔ معارف به‌کوشش محمدرضا و معصومه بندرچی تحت عنوان کنوز العرفان و رموز اصحاب الایقان (شرح دفتر چهارم مثنوی معنوی) و بار دیگر در همان سال به‌کوشش احمد مجاهد تحت عنوان کنوزالعرفان و رموز الایقان (شرح اشعار مشکلهٔ مثنوی) از سوی نشر روزنه.

۳. این شرح توسّط محمّدجواد شریعت تصحیح و در سال ۱۳۷۷ش در دو مجلّد از سوی نشر اساطیر منتشر گردیده است.

۴. در سال ۱۳۸۶ش توسط عبّاسعلی وفایی تصحیح و از سوی نشر سخن منتشر شده است.

۵. این شرح، نخست در لکهنو به سال ۱۸۷۶م و سپس در بمبی به سال ۱۸۷۹ به صورت سنگی چاپ شده است. نگر: شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۲، ص ۳.

۶. نخست در سال ۱۲۸۵هـ.ق (در مطبعهٔ محمّد باقرتهرانی/ به صورت سنگی) سپس به سال ۱۳۶۰ش توسّط کتابخانهٔ سنایی (به شکل افست) و در سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۷ش به کوشش مصطفی بروجردی تصحیح و از سوی سازمان چاپ و انتشارات منتشر گردید.

توفیق اتمامِ این شرح را نیافت و زنده‌یاد دکتر سیّد جعفر شهیدی آن را به پایان رسانید، که از سوی انتشارات علمی و فرهنگی مکرّر منتشر شده است.

۲. نثر و شرح مثنوی اثر موسی نثری در سال ۱۳۲۷ش تا ۱۳۳۱ ش، توسط نشر کلالهٔ خاور منتشر گردید.

۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی اثر علّامهٔ فقید محمّدتقی جعفری.

۴. شرح دکتر محمّد استعلامی که ذیل تصحیح انتقادی متن مثنوی و تحت عنوانِ مثنوی مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات، فهرست‌ها، در قالب شش مجلّد از سوی نشر سخن منتشر شده است.

۵. شرح جامع مثنوی: نوشتهٔ کریم زمانی، در قالب هفت مجلّد به همراه نمایه‌ها از سوی انتشارات اطّلاعات منتشر شده است.

ب ـ شروح تُرکی

شروح مثنوی به زبان ترکی از سدهٔ دهم آغاز شد:

۱. نخست، مصطفی سروری مصلح‌الدین (درگذشتهٔ ۹۶۹ه.ق) حاصل جلسات درس خود را در قالبِ شرحی شش جلدی بر مثنوی نوشت، امّا این اثر هیچ‌گاه به چاپ نرسید!!

۲. سودی (درگذشتهٔ ۱۰۰۵ ه.ق) شارح بزرگ دیوان حافظ نیز شرحی بر مثنوی نوشت که هرگز چاپ نشد!!

۳. شرح شمعی (درگذشتهٔ پس از ۱۰۰۹ه.ق): این شرح که ناظر به تمامی شش دفتر مثنوی است در سال ۹۹۵ه.ق آغاز و چهارده سال بعد در سال ۱۰۰۹ه.ق به پایان رسید.

۴. فاتح الابیات / شرح انقروی / مثنوی شریف شرحی: اثر رسوخی اسماعیل دده انقروی (درگذشتهٔ ۱۰۴۱ه.ق) در قالب هفت مجلد، نخست به سال ۱۸۷۲م در ترکیه و بار دیگر به سال ۱۸۷۳م در مصر منتشر شده است.[۱] نیکلسون از این شرح بسیار بهره برده است.[۲]

---

۱. او دفتر هفتم را نیز شرح کرده است.

۲. این شرح توسّط عصمت ستّارزاده به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۴۸ ش از سوی نشر میهن منتشر شده است.

۵. مثنوی شریف شرحی[1]

۶. شرح شیخ مراد بخاری (درگذشتهٔ ۱۲۶۵ه.ق): این شرح نیز ناظر به کل مثنوی است و از سال ۱۲۵۵ه.ق آغاز و شش سال بعد به انجام رسیده است.

۷. ترجمه و شرح مثنوی شریف اثر عابدین پاشا بن احمد.

۸. شرح احمد عونی قُنُق (۱۲۹۰ـ۱۳۵۷ه.ق).

۹. درسهای مثنوی اثر طاهر اولغون مولوی (۱۲۹۴ـ۱۳۷۰ه.ق): ناظر بـه کلّ مـثنوی است.

۱۰. شرح مثنوی شریف اثر کنعان رفاعی که در سال ۱۳۵۲ه.ق در استانبول به چـاپ رسیده است.

۱۱. شـرح روان‌شـاد عـبدالباقی گـولپینارلی (۱۹۰۰ـ۱۹۸۲م) کـه تـوسط تـوفیق هاشم‌پور سبحانی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۴ش در دو مجلّد از سوی سازمان چاپ و انتشارات منتشر شده است.

ج ـ شروح عربی

۱. چنگی یوسف دده بن احمد مولوی (درگذشتهٔ ۱۰۸۰ه.ق)، عـارف تُـرک زبـان برای شاگردان عرب زبانِ سوری خود، شرحی به عربی نگات تحت عنوان المنهج القویّ لطلّاب المثنوی که در واقع تلخیص و برگردان شرح انقروی است. این شرح برای بار نخست در مصر به سال ۱۲۱۹ه.ق منتشر شد.

د ـ شروح به زبان اردو

۱. پیراهن یوسفی اثر محمّد یوسف علی‌شاه چشتی نظامی گلشن آبادی: چاپ نخست سنگی، لکهنو، ۱۸۸۹م.

---

۱. ر.ک: مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۶۰۴.

۲. بوستان معرفت اثر عبدالمجیدخان پِلبِهْتی: چاپ در لکنهو، ۱۹۲۷م.

هـ شروح به زبان انگلیسی

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی اثر زنده‌یاد رینولد الین نیکلسون با عنوان:

A Commentary on the Mathnavi of Jalaluddin Rumi

استاد فقید نیکلسون نخست متن مثنوی را براساس ده نسخهٔ معتبر به شیوهٔ انتقادی در طیّ ۱۰ سال (در سال ۱۹۳۳م) تصحیح و در اختیار مشتاقان قرارداد. متنی که به تعبیر استاد دکتر محمّدرضا شفیعی‌کدکنی بهترین متن مثنوی است. سپس در طیّ یک سال در قالب سه جلد آن را به انگلیسی برگرداند. ترجمه‌ای که فراتر از یک برگردان صرف به شمار می‌آید و یکی از بهترین راهنماها در فهم مثنوی است.

او در ادامه در سال ۱۹۴۰م شرحی از مثنوی در قالب ۸۰۰ صفحه در دو مجلد ارائه داد. خوشبختانه این شرح در ۶ جلد توسط آقای لاهوتی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۷۴ش منتشر شده است.

۷. دربارهٔ شارح

آن‌گونه که در پایان نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی آمده است، شارح این اثر عارف بلندپایه امّا گمنامی به نام «محمّد نعیم» است:

«تمام شد مسودهٔ چند ابیات مثنوی مولوی از دست امیدوار کریم، فقیر حقیر، محمّد نعیم».[1]

علی‌رغم جستجوهای فراوان تا زمان نگارش این سطور هیچ اطّلاعی از شارح بدست نیاوردم.

در تذکرهٔ شعرای پنجاب به نقل از مقالات الشعراء (میرعلیشیر قانع تتوی) از شخصیتی به

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۳۸، ص ۳۵۰.

نام «محمد نعیم پنجابی» چنین یاد شده: «محمّد نعیم، از مردم پنجاب بوده. دو سه روزی در بلدهٔ تته (سِند) اقامت داشت. منه:

به گلشن بس که بی روی تو به گل رفته بیداری

خیابان در خیابان، خون بلبل داشت ایجادی»[1]

در منتخب اللطائف نیز از شخصیتی به نام نعیم شاهجهان آبادی، این‌گونه یاد شده است: «میر محمّدنعیم، نعیم تخلّص، از سادات شاهجهان آباد است. در ملک کتهر آمده پیش نوّاب عنایت‌اللّه‌خان خلف الرشید حافظ رحمت‌خان بهادر می‌ماند. در آن ایّام چند رسایل عروض و قافیه و غیره از فقیر سند کرده. در سنهٔ یکهزار و یکصد و هشتاد فوت شد و شعر ریخته که عبارت از زبان اردو باشد اکثر می‌گفت و گاهی شعر فارسی نیز موزون می‌کرد. منه:

چو شمع جمله بدن صرف سوختن کردم

هنوز در دلِ من ذوق سوختن باقی است»[2]

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، صاحب منتخب‌اللطائف تاریخ درگذشت محمّد نعیم را ۱۱۸۰هـ.ق دانسته. از سوی دیگر تاریخ کتابت نسخهٔ مجلس ۱۰۹۱هـ.ق و کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا ۱۱۰۴هـ.ق. است. از اینجا می‌توان دریافت که شارح مثنوی پیش از ۱۰۹۱هـ.ق می‌زیسته. اگر قرار باشد او همان محمّد نعیم معرّفی شده در منتخب‌اللطائف باشد، سنّ او هنگام تألیف باید بیش از ۸۹ سال باشد و در سنین بالاتر درگذشته باشد و این قدری بعید به نظر می‌رسد.

۸. ویژگیهای این شرح

صبغهٔ این شرح عرفانی است. شارح کوشیده ابیاتی را که از دید او مشکل بوده در

---

۱. تذکرهٔ شعرای پنجاب، ص ۳۷۲.

۲. منتخب اللطائف، ص ۶۵۸.

قالب تأویل‌های عرفانی و گاه با استناد به روایات و نیز اقوال مشایخ صوفیه و منابع عرفانی چون فتوحات ابن عربی تشریح کند و گاه تأویل‌ها و تفسیرهایی خلاف تفسیر مشهور ارائه می‌کند.

ویژگی دیگر این شرح آن است که ضبط ابیات مثنوی که شارح ارائه می‌کند، گاه بسیار متفاوت با ضبط مشهور است. و نکته پایانی اینکه شرح به زبان فارسی است.

۹. دستنوشتها و شیوهٔ بازخوانی

تا هنگام نگارش این سطور تنها به دو نسخه دست یافتم:

۱. دستنوشت کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۱۴۲۳۹ به خطّ نستعلیق که در چهارم صفر ۱۰۹۱ کتابت آن به پایان رسیده. حاوی ۱۵۸ برگ.

آغاز: بشنو از نی چون حکایت می‌کند...

انجام:

دلوهایی دیگر از چه آب جو　　　دلو او فارغ ز آب اصحاب جو

یعنی دلوهای دیگران که عبارت از اهل دنیا باشد از چاه این دنیا جویندهٔ آب و نان‌اند و دلو تن آن عارف فارغ از آب و نان است و فارغ از اصحاب که آن اصحاب جویندهٔ نان و آب‌اند. تمام شد مسودهٔ چند ابیات مثنوی مولوی از دست امیدوار کریم فقیر حقیر محمّد نعیم.[۱]

۲. دستنوشت موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ or. 370 که در تاریخ ۱۱۰۴ه.ق به خطّ نستعلیق کتابت شده و حاوی ۱۴۱ برگ است.[۲]

انجام آن همانند نسخهٔ پیشین است. امّا در آغاز متفاوت است. چند صفحهٔ آغازین این نسخه به خطبهٔ مثنوی مولوی که توسط عبداللّه عبّاسی گردآوری و براساس نسخ متعدد تصحیح شده آمده است!؟

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۳۸، صص ۳۴۹ـ ۳۵۰.

۲. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۵، ص ۳۴۹۷ و ریو، ج ۲، ص ۵۹۱.

ـ دستنوشت اوّل را با حرف رمز «س» و دستنوشت دوم را با حرف رمز «ش» مشخص کردم.

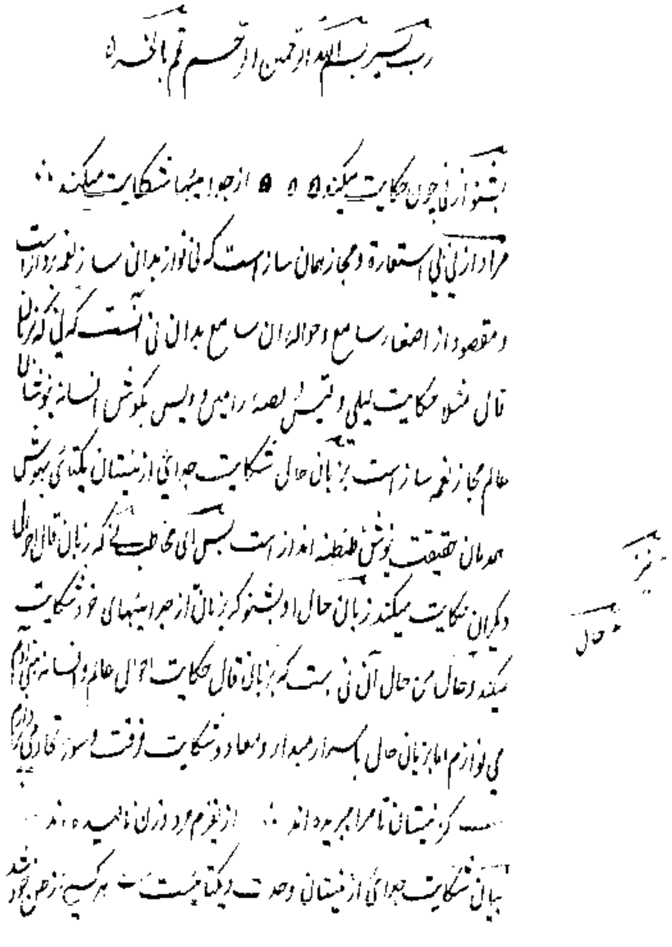
ـ در تصحیح، هیچ کدام را نسخهٔ اساس قرار ندادم، بلکه به شکل تلفیقی عمل نموده، هر جا عبارت یکی ترجیح داشت، همان را برگزیدم و تفاوت را در پاورقی درج نمودم. در موارد اندکی عبارت هر دو نسخه نادرست می‌نمود. در این گونه موارد نیز متن را تصحیح و تفاوت را به پاورقی منتقل کردم. گاه برای روانی یا تصحیح متن، عباراتی را با توجه به متن مثنوی چاپ نیکلسون و یا ساختار شرح، داخل دو قلاب [] افزودم.

ـ شمارهٔ صفحات نسخه «س» را در داخل // مشخص کردم.

ـ در پایان در کنار نمایه‌های فنّی، تعلیقاتی در توضیح نکات مبهم، مآخذ اقوال و منابع روایات افزودم و برای آنکه مخاطبان بیشتری بهره‌مند شوند، واژه‌نامه‌ای را تنظیم کردم.

علی اوجبی

• تصاویر نسخه‌های خطّی

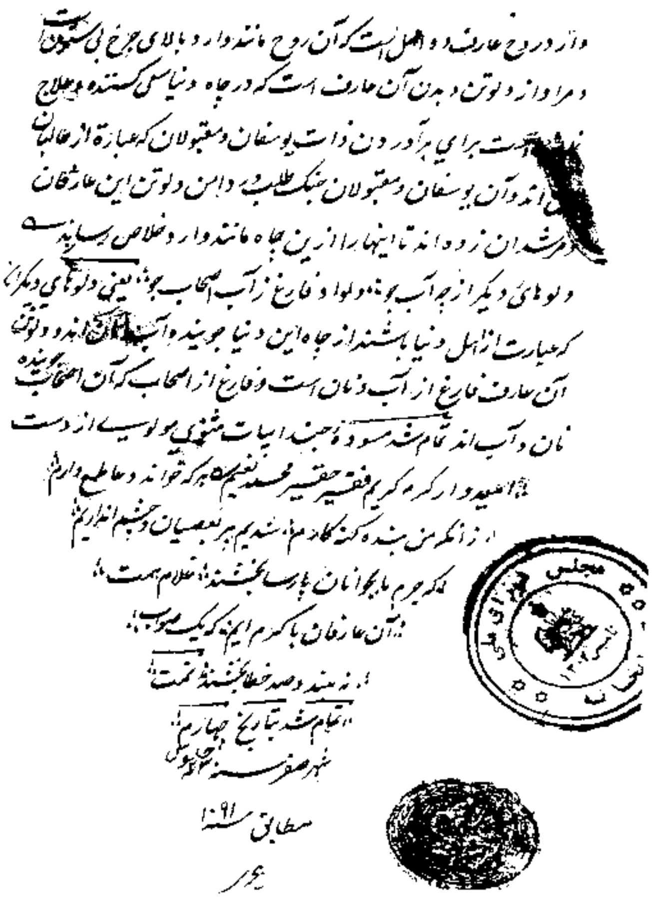

رب یسر بسم الله الرحمن الرحیم وتمم بالخیر

بشنو از نی چون حکایت میکند ۰۰ از جدایی‌ها شکایت میکند

مراد از نی استعاره و مجاز بمعنی ساز است که نی نواز بدان ساز نغمه پرداز است

و مقصود از اصغاء سامع و حواله آن سامع بدان نی آنست که آن نی که زبان

آغاز نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

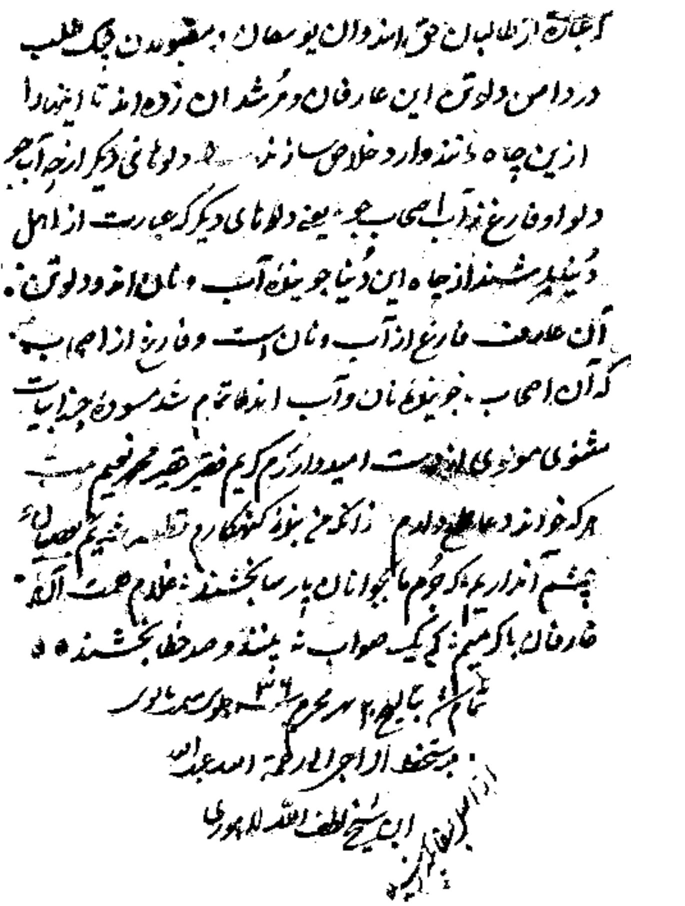


و از روح عارف و اهل است که آن روح مانند دلو است و بالای چرخ بی‌ستون است
و مراد از دلو تن و بدن آن عارف است که در چاه دنیا پس گشته و علاج
[illegible] است برای برآوردن ذات یوسفان و مقبولان که عبارة از طالبان
[illegible] اند و آن یوسفان و مقبولان چنگ طلب در دامن دلو تن این عاشقان
[illegible] مرشدان زده اند تا اینها را از این چاه مانند دلو و خلاص رسانیده
و دلوهای دیگر از چه آب بود و دلوها فارغ ز آب اصحاب بود یعنی دلوهای دیگران
که عبارت از اهل دنیا باشند از چاه این دنیا جوینده آب [illegible] اند و دلو تن
آن عارف فارغ از آب و نان است و فارغ از اصحاب که آن اصحاب جوینده
نان و آب اند تمام شد مسوده چند ابیات مثنوی مولوی از دست
امیدوار کرم کریم فقیر حقیر محمد نعیم هر که خواند دعا طمع دارم
زانکه من بنده گنه‌کارم [illegible]
که جرم ما بگویان پارسا بخشند [illegible]
آن عارفان باکرم ایم که یک صواب
بنده و صد خطا بخشند تمت
اتمام شد بتاریخ چهارم
شهر صفر سنه [illegible]
مطابق سنه ۱۰۹۱
هجری

پایان نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی



آغاز «ناقص» نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا



که عبارت از طالبان حق اند دران یوسفان و مقصود دن چنگ طلب
در دامن دولت این عارفان و مرشدان زده اند تا ایشان را
ازین چاه دنیا وارد خلاص سازند [illegible] دلوهای دیگر از چه آب جو
دلو او فارغ بود از آب اصحاب جو یعنی دلوهای دیگر که عبارت از اهل
دنیا اند پر شدند از چاه این دنیا جوینده آب و نان اند و دولت
آن عارف فارغ از آب و نان است و فارغ از اصحاب
که آن اصحاب جویندهٔ نان و آب اند تمام شد سوده جزو ابیات
مثنوی مولوی از دست امیدوار کرم کریم فقیر حقیر محمد نعیم [illegible]
هر که خواند دعا طمع دارم زانکه من بندهٔ گنهکارم [illegible]
چشم آن دارم که جرم ما بخوانان پارسا بخشند [illegible]
عارفان پاک بینند که یک صواب نه بینند و صد خطا بخشند
تمام شد بتاریخ ۲ شهر محرم [illegible] جلوس [illegible]
[illegible]
[illegible]

پایان نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا

دفتر اوّل

بسم اللّه الرحمن الرحیم
ربّ یسّر و تمّم بالخیر

[۱] **بشنو از نی چون حکایت می‌کند   از جدایی‌ها شکایت می‌کند**(۱)

مراد از نی ـ بی‌استعارت و مجاز ـ همان ساز است که نی‌نواز بدان ساز نغمه‌پرداز است؛ و مقصود از اِصغای سامع و حوالهٔ آن سامع بدان نی آن است که نی که به زبانِ قال مثلاً حکایت لیلی و قیس و قصّهٔ رامین و ویس به گوشِ افسانه نیوشانِ عالم مجازْ نغمه‌ساز است، به زبانِ حالْ شکایتِ جدایی از نیستان یکتایی، به هوش همدمانِ حقیقت نیوش نیز طنطنه‌انداز است. پس ای مخاطب! نی که به زبانِ قالْ از احوال دیگران حکایت می‌کند؛ زبان حالِ او بشنو که به زبانِ حال از جداییهای خود شکایت می‌کند؛ و حالِ من، حالِ آن نی است که به زبان قالْ حکایت احوال عالم و افسانهٔ بنی‌آدم می‌نوازم؛ امّا به زبان حال به اسرار مبدأ و معاد و شکایت فُرقت و سوز اتّحاد می‌پردازم.

[۲] **کز نیستان تا مرا بُبْریده‌اند   از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند**

بیان شکایت جدایی از نیستانِ وحدت و یکتایی است.

[۶] **هر کسی از ظنّ خود شد/1A/ یارِ من   از درون من نجست اسرارِ من**

یعنی: هر کسی به گمان و ظنّ خود، محرم رازِ من گشته است و ظنِّ آن برده است که

مقصود از این حکایت و افسانه، محضِ افسانه و بادپیمایی است؛ و از حقیقتِ حالِ من آگاه نگشته است که ماتم‌زدهٔ فرقت جدایی‌ام، نه مترجمِ حکایت و نغمه‌سرایی‌ام.

[۷] **سرّ مـن از نـالهٔ مـن دور نـیست　　　لیک چشم و گوش را آن نور نیست**

یعنی: شکایتِ جدایی از حکایت من دور نیست که آن افسانه و حکایتْ عین شکوه و شکایتِ جدایی است ولیکن چشم و گوش را آن قوّهٔ[1] نور[2] باطنی نیست تا بدان قوّه و نور باطنی[3]، حقیقتِ حالِ من بشنود و صورتِ آن حال ببیند.

[۷] **آتش است این بانگِ نای و نیست باد　　　هرکه این آتش نـدارد، نـیست بـاد**

یعنی: این بانگِ نی، آتشِ عشق و سوز جدایی است، نه افسانه و بادپیمایی.

[۱۱] **نی حریف[4] هر کـه از یـاری بُـرید　　　پـــرده‌هایش پـرده‌هایِ مـا دریـد**

[۱۲] **همچو نی زهری و تریاقی که دیـد　　　همچو نی دمساز و مشتاقی که دید**

زهر به اعتبار آنکه غمّاز و پرده‌در است و تریاق بنابر آنکه حریف و مونس است.

[۱۴] **مَحرم این هوش جز بیهوش نیست　　　مر زبان را مشتری جز گوش نیست**

یعنی: محرمِ هوش و حالِ نی که از جدایی شکایت می‌کند، جز صاحب حال و بیهوش این عالم نیست. زیرا که مشتریِ زبان ظاهر جزگوشِ ظاهر نیست.

[۱۵] **در غمِ ما روزها بیگاه شد　　　روزها با سوزها همراه شد**

یعنی: در غم و سوزِ فرقت و جدایی از عالم وحدت و یکتایی، روزها ضایع و بیگاه[5] شدند.

---

۱. نسخهٔ «ش» از ابتدا تا اینجا را ندارد، در عوض خطبهٔ مثنوی مولوی که توسط عبداللّه عبّاسی گردآوری و بر اساس نسخ متعدّد تصحیح شده آمده است؟!
۲. ش: و نور.
۳. ش: ـ باطنی.
۴. س، ش: حریفی.
۵. س: بیگانه.

[۱۶]　روزهاگر رفت، گـو: رَو بـاک نـیست　　　تو بمان ای آن‌که چون تو پاک نیست

یعنی: روزها اگر در آن سوز[۱] رفت و ضایع شد، گو برو که هیچ وسواس و باک نیست. تو بمان ای غم و سوز! /1B/ که چون تو هیچ چیز لطیف و پاک نیست. زیرا که غم و سوز، مطهّر[۲] اَوساخِ دل است؛ و آب و طهارت دیگر رافع اَنجاس گل است؛ و از آن طهارت جان و از این صفوتِ اَبدان؛ و طهارتِ آب در معرض فنا و طهارتِ غم و سوز بـاقی و جاودان.

(بیت:)[۳]

از غیر خـدا چـو غسـل کـردی　　　خـود بـار دگـر نـجس نگـردی

پس سوز و غم پاکتر از طهارت دیگر است.

[۱۷]　هـر کـه جـز مـاهی ز آبش سـیر شـد　　　وانکه بی روزی‌ست[۴] روزش دیر شد(۲)

یعنی: هر که غیرعاشق است، از آب آن غـم و سـوز سـیر شـد؛ و آن کـه بـی‌بهره و بی‌نصیب از آن غم و سوز است، از رفتن روز در خسارت و اِدبیر شد. زیرا که عاشق را متاع هر دو جهان، درد و غم است؛ و مایهٔ سود و زیان، سوز و اَلَم است.

(بیت:)[۵]

کفر کافر را و دیـن دیـندار را　　　ذرّه‌ای دردت دل عـــطّار را

الهی! دردی ده که از دارالشفای تو دوا آید و آهی ده که کار هر دو جهان بگشاید. در این راه آن که با سوز و غم است، سلطانِ وقت و ابراهیمِ اَدهم است.

[۱۸]　درنیابد حالِ پـخته هـیچ خـام　　　پس سخن کوتاه بـاید والسّـلام

---

۱. ش: + غم.　۲. س: مظهر.　۳. س: ـ بیت.
۴. در نسخهٔ «ش» بیروزیش خوانده می‌شود یا چیزی شبیه آن.　۵. س: ـ بیت.

این چند ابیات در معنی مقدّمهٔ کتاب مستطاب است و تنبیه است بر اینکه این کتاب اگرچه از روی ظاهرْ افسانه و اساطیر است، امّا از روی باطنْ بشیرِ مبدأ[۱] و معاد و نذیرِ مفاسد عالم کون و فساد است ولیکن اهل ظاهر که محروم از بینش و هوش‌اند و از انوار اسرار محجوب و چشم‌پوش‌اند، گوشِ هوش را بر استماع[۲] حکایات و افسانه گماشته، دیدهٔ دل را به سوی اسرار و حقایق نه‌انداخته، سنانِ زبان را در قدح و طعن افراشته‌اند، چنانچه طعن طاعن را در این کتاب اظهار فرموده‌اند:

هین دهان بر بند و[۳] فتنه لب گشاد — خشکاً واللّـه اَعـلم بـالرّشاد
فتنه زادی کرد عالم را خـراب /2A/ — شرق و غرب افتاد انـدر اضـطراب
چون مراتب کـرد، دلها تـنگ شـد — هر یکی با دیگری در جـنگ شـد
گفت و گو بسیار شد، خامُش شدم — مسـئله تسـلیم کـردم، تـن زدم
ور[۴] تو گویی موجب فتنه چه[۵] بود؟ — بازگویم گوش کن، چون غم فـزود
پیش ازین کِاین قصّه با مخلص رسد — دودِ گـندی آمـد از اهـل حسـد
خَـربَطی نـاگـاه از خـرخـانه‌ای — سـر بـرون آورد چـون طعّانه‌ای
کِاین سخن پست است یعنی مثنوی — قـصّهٔ پـیغمبر است و پـیروی
نیست ذکـر و بـحث[۶] اسـرار بـلند — کـه دوانـند[۷] اولیـا زان سـو سـمند
از مـقامات تـبتّل تـا فـنا — پـایه پـایه تـا مـقامات خـدا
شـرح و حـدِّ[۸] هـر مـقام و مـنزلی — کـه بـپرّد زو پـر صـاحبدلی
جمله سرتاپا فسانه است و فسـون — کـودکانه قـصّه بـیرون و[۹] درون

و آن که صاحب بینش و هوش است، حکایت و افسانه را روپوش چـهرهٔ حـقایق و اسرار دیدهٔ رطب و یابس را به دیدهٔ دل و جان برگزیده است.

---

۱. ش: + بیت.
۲. ش: سماع.
۳. س: + و؛ ش: ـ و.
۴. س: و.
۵. س: ـ چه.
۶. ش: یحث.
۷. س: دواند.
۸. ش: جدی.
۹. س: ـ و.

[۱۹] بند بگْسل، باش آزاد ای پسرا! چندباشی بندِ سیم و بندِ زر

چون ترک دنیا رأس کلّ عبادت و سَرِ جمیع سعادت است، اوّلاً ارشادِ[۱] ترک و تجرید فرمودند که بی‌ذریعۀ ترک و تجرید و بی‌رهبریِ انقطاع و تفرید، نیلِ دامنِ مقصود و دریافتِ اَنامل مطلوب به مراحل دور و به منازل بعید است.

[۳۰] جمله معشوق است،[۲] عاشق پرده‌ای زنده معشوق است،[۳] عاشق مُرده‌ای

یعنی: جمیع موجودات و جملۀ کاینات حقیقت[۴] ذات معشوق است و عاشق غیرموجود است. نیست وجود و نامِ عاشق مگر حجاب و پردۀ چهرۀ معشوق.

(بیت:)[۵]

چه غیر و کجا غیر و کو نقش غیر سِوَی اللّه و اللّه مافی‌الوجود

[۳۰] گرنباشد عشق را پروایِ او او چو مرغی ماند بی‌پر وای او

یعنی: اگر طلب و کشش معشوقْ عاشق را نباشد، پس آن عاشق مانند مرغ بی‌بال[۶] و پَر است؛ وای بر آن عاشق است که از نظر معشوقْ محجوب و بیرونِ در است./2B/

عاشق شدنِ پادشاه بر کنیزک و خریدن پادشاه آن کنیزک را [(۳)]

[۳۵] بشنوید ای دوستان! این داستان خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن

یعنی: این داستان که مشتمل است بر عاشق شدنِ پادشاه بر کنیزک و خریدنِ پادشاه آن کنیزک را و مدّتی برخوردارشدنِ آن پادشاه و بیمارشدنِ آن کنیزک به سبب عشقِ زرگر و از معالجۀ آن درماندن طبیبان ظاهری و دریافتن مرض را حکیم الهی و کُشتن زرگر را و خلاص‌کردنِ کنیزک را از رنج و بیماری؛ حقیقتِ حالِ هرکدام ما مردم است که پادشاه

۱. س: رشاد. ۲. ش: + و. ۳. ش: + و.
۴. س: حقیقیه. ۵. س: ـ بیت. ۶. س: پال.

روح ما از کُنج خانهٔ بطون و خفا به مقتضای «کنتُ کنزاً مخفیاً؛ فأحببتُ أن أُعرف»(۴) بر عرصهٔ ظهور جلوه‌گر گردیده، نردِ عشق با کنیزکِ تن و پرستارِ بدن باخت. بعد از آن به مقتضای ﴿إنّا خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ تن به سبب زرگر ـ که عبارت از نفس زر دوست است ـ رنجور و بیمار گشت. پادشاه از برخورداری و کنیزک از پرستاری بازمانده، رجوع به طبیبان آوردند که آنها مدّعی محض بودند که غیر از دعوی از آنها هیچ نافزود و دریافتن مرض را حکیم الهی که ناظر حقایق اشیا ـ کما هی ـ است و علاج کردن آن حکیم الهی به کُشتن زرگر ـ که عبارت از نفس است ـ به تأنّی و تدریج و خلاص‌دادن مریض را از تپش و تهریج بس تا که نفس به علاجِ مرشد کامل کُشته نمی‌شود، علل مرض از تن و تفرقهٔ روح در حُبّ آن تن بیرون نمی‌رود.

(مصرع:)[۱]

روح را صحبتِ ناجنس عذابی‌ست اَلیم

ظاهر شدنِ عجز حکیمان از معالجهٔ کنیزک بر پادشاه و روی آوردنِ پادشاه به درگاه خدا و خواب دیدنِ پادشاه پیرغیبی را و یافتن طبیب الهی و حاصل شدنِ مراد

[۵۹] ای همیشه حاجتِ ما را پناه — بار دیگر ما/3A/ غلط کردیم راه

یعنی: ای خدا! تو همیشه حاجت ما را پناه هستی، باز به تو پناه می‌خواهیم[۲]. ما غلط کردیم راه را به رجوع آوردن به حکیمان یا به اظهار نمودن به زبان.

[۶۰] لیک گفتی: گرچه می‌دانم سِرت — لیک هم پیدا[۳] کُنَش بر ظاهرت[۴]

چون حق تعالی عالِم السرّ والخفیّات و همیشه دستگیر و پناه جمیع حاجات است، پس

---

۱. ش: مصراع.
۲. ش: میخواهم.
۳. ش: لیک پیدا هم.
۴. س: ظهارت.

طلب[1] پناه و اظهار آن طلب برای اطاعت امرِ ﴿أُدْعُونِي[2] أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ واقع شده است.

[۷۲] آن خـــیالاتی[3] کـه دامِ اولیـاست عکسِ مهرویانِ بُسـتان خـداست

یعنی: آن خیالات که دام و پای‌بندِ اولیاست که اولیاءاللّه در آن خیال شیفته و مبتلایند، آن خیال عکس مهرویان است؛ یعنی عکس صور علمیهٔ حق است که آن خیالْ صادق و برحق است که آن خیالْ الهام و وحی دل است، به خلاف خیالاتِ اهل نفس و هویٰ که خیالِ آنها سراسر فاسد و باطل است.

[۲۰۶] کاشکی آن نـنگ بـودی یکسـری تـا نـرفتی بَـرْ وی آن بَـدْ داوری

یعنی: کاشکی عشقِ آن کنیزک بر زرگر ـ که محض به رنگ و بوی است که مـجازی محض است ـ ننگ یکسری بودی، چنانچه آخر حال ننگ شد، اوّل حال ننگ بودی تا آن کنیزک بر آن زرگر عاشق نشدی تا بر آن زرگر بد داوری نرفتی.

[۳۹۵] شمّه‌ای زین حـالِ عـارف وانـمود خَلق را هم خواب حسّـی در ربـود

یعنی: شمّه‌ای از حال عارف که فارغ از سود و زیان است و غافل از یادِ این و آن است، بر مخلوفات دیگر ظاهر شد و پرتو انداخت تا بدان پرتوی عارف حق[4]، خلق را خواب حسّی در ربود که آن خواب حسّی پرتویی از حال اولیاست که در آن خوابْ فارغ از یادِ هر دو سراست.

تخلیطِ وزیر در احکام انجیل(۵)

[۴۶۷] در یکی گفته که جـوع و جـودِ تـو شرک بـاشد از تـو بـا مـعبودِ تـو

مراد از «جوع» عدمِ اَکل و شُرب است.

---

۱. ش: + و. ۲. س: ادعوا. ۳. ش: خیالات.
۴. ش: ـ حق.

یعنی: در یکی گفته که جوع و جود از جملهٔ صفات حق است و مداخلت و مشارکت‌نمودن در این صفات با حق تعالی دعویِ دویی و همسری و شریک‌کردن است./3B/.

[۴۶۸] **جز توکّل، جز که تسلیمِ تمام — در غم و راحت همه مکر است و دام**

یعنی: غیر از توکّل و تسلیم همگی خود را بدان جناب سپردن همه مکر و دام است که جوع و جود برای تزویر[1] و فریبِ عام است.

[۴۶۹] **در یکی گفته که واجب خدمت است — ور نه اندیشهٔ توکّل تهمت است**

یعنی: توکّل ـ که عبارت از مهار کار به حق سپردن است و خود را از میان بیرون بردن است ـ در وقوع امر قبیح و در عدم وقوع فعل حَسَن و ملیح، تهمت بر ذات حق تعالی نهادن است و خود را از میان بیرون بردن است.[2] پس اختیارِ تدبیر، بهتر است از توکّل.

[۴۷۴] **در یکی گفته کزین دو برگذر — بُت بوَد هرچه بگنجد در نظر**

یعنی: در یکی گفته که از دیدنِ عجز خویش و از دیدن قدرت خویش بگذر که خطرهٔ این و آن در نظر و فکر خویش میار. زمام دل را به دست بی‌فکری بگذار. در هیچ چیز خاطرِ خود را[3] مشغول مدار که هرچه در خاطر تو جایگیر است، آن چیز بُت و صنمِ راه است و حجابِ آن درگاه است.

در یکی گفته که عجز و قدرتات — بگذرد وز هرچه اندر فکرتات
از هوای خویش در هر ملّتی — گشته هر قومی اسیر ذلّتی

یعنی: در یکی گفته که عجز و قدرتْ غیرپایدار و غیراستوار است که گاهی عجز مخفی و قدرت نمودار است و گاهی قدرت مخفی و عجز نمودار است. چون حالِ تو بر

---

۱. ش: تذویر.
۲. ش: ـ و خود را از میان بیرون بردن است.
۳. س: ـ را.

یک منوال نیست، پس بر عجز و قدرت اعتماد مکن و برهیچ یکی مَایست، بلکه از این هر دو درگذر. چرا که این‌همه هویٰ و خواهش نفس است و به سبب هویٰ و خواهش نفسْ[1] هر قوم اسیر ذلّت است که یکی عجز خود را دید، مذهب جبر اختیار کرد و یکی قدرت خود دید، مذهب قدر اختیار نمود؛ و این هر دو فرقه اسیرِ ذلّت گشته‌اند.

[۴۷۵] در یکی گفته: مکُش این شمع را — کِاین نظر چون شمع آمد جمع را

یعنی: در یکی گفته که این شمعِ /4A/ نظر و استدلال [را] که در عجز و قدرت است مکُش که این نظرِ عجز و قدرت مانند شمعِ راه است که در عجزِ خویش ثبوتِ قدرت حق است و در قدرتِ خویش نیز ثبوتِ قدرت حق است[2] که قدرتی که در ماست، اثر قدرتِ حق است.

[۴۷۷] در یکی گفته: بکُش، با کی مدار — تا عوض بینی یکی را صدهزار

یعنی: در یکی گفته که شمعِ نظر و استدلال را بکُش و هیچ باک مدار که درکُشتنِ شمعِ نظر و استدلالْ صدهزار صور الهام بر لوحِ حالِ صفوتْ منوالِ تو ظاهر خواهد شد.

[۴۸۰] در یکی گفته که آنچت داد حق — بر تو شیرین کرد در ایجاد حق

[۴۸۱] بر تو آسان کرد و خوش آن را بگیر — خویشتن را در میفکن در زحیر

یعنی: در یکی گفته که آنچه از متاع و نعمت دنیا حق تعالی تو را عطا فرمود، پس بدان که آن چیز را بر تو شیرین و مباح نمود که همهٔ نعمت از ایجاد حق است.

[۴۸۲] در یکی گفته که بگذار آنِ خَود — کِان قبولِ طبعِ تو ردّ است و بد

[۴۸۳] راه‌های مختلف آسان شده‌است — هریکی را ملّتی چون جان شده‌است

یعنی: در یکی گفته که آنچه در دستِ تو حاصل است و نفس و طبعِ تو بدان مایل

---

۱. ش: ـ و به سبب هویٰ و خواهش نفس.

۲. ش: ـ و در قدرت... است.

است، پس آن چیز را ترک بکن و دستِ قبول بر وی مزن که آن چیزی که مقبول نفس و طبع توست، آن چیز مردود حق است. چرا که اگر میسّر کردن و عطا نمودن حق بنده را راه وصول حق بودی، بایستی که هر گبر و ترسا از حق آگاه و مقبول درگاه بودی. چرا که میسّر گردانیده است حق تعالی هر گبر را که نفس و طبع او خواسته است و لهذا راههای مختلف و سُبُل متشتّت آسان شده است که موافقِ نفس و طبعِ هرکس راهی و شریعتی اختیار نموده است.

[۴۸۵] در یکـی گـفته: مـیسّر آن بـوَد — که حیاتِ دلْ غـذای جـان بـوَد

یعنی: در یکی گفته که میسّر آن است که حیات دل و غذای جان است، نـه آنکـه متمنّای نفس و مشتهای /4B/ شیطان و ممنوعِ رحمان است که آن چیزی که فرمودهٔ حق است، غذای جان و قوتِ روحانیان است.

[۴۸۶] هرچه ذوقِ طبع باشد، چون گذشت — برنیارد همچو شوره رَیْع و[۱] کِشت

یعنی: هرچیزی را که به حسب خواهش نفس و طبع، آن چیز را گـذرانـدی[۲] کـه بـه حسب خواهش نفس و طبع در عمل آوردی، پس عملِ آن چیز همچو کِشتن دانه است در جای شور که در آن کِشتن غیر از زیانِ اُخروی هیچ سود نیست؛ و[۳] در آن عمل غیر از خسارت و ندامت بهبود نیست.

[۴۹۷] هریکی قـولی‌ست ضـدّ هـمدگر — چون یکی باشد، یکی زهر و شکر
در یکی گفته که این جمله تویی — مـی‌نگنجد در مـیانِ مـا دویـی
[۴۹۶] در یکی گفته که صد یک چون بوَد — این که اندیشد؟! مگر مجنون بوَد

یعنی: در یکی گفته که هر قول و هر سخن ضـدّ یکـدیگر است کـه کـلام شـخصی دیگرگونه است و کلام شخصی دیگر گونه؛ پس چون در کلام و قولْ اتّحاد و یگـانگی

---

۱. ش: ـ و.
۲. س: که راندی.
۳. س: ـ و.

نیست، پس در متکلّم و قائلْ یگانگی چگونه تواند بود؟! این قسم اتّحاد ناندیشد[1] مگر اَحْوَل و مجنون.

این همه آغاز ما[2] آخر یکی‌ست هرکه او دو بیند اَحْول مردکی‌ست

مقولهٔ مولوی است که آغازِ مثنوی ما و انجامِ او یکی است. هرکه مثنوی را دو بیند، اَحْول مردکی است.

در بیان آنکه این اختلافْ در صورت و روش است، نه در حقیقتِ راه

[۵۰۰] او ز یکرنگیّ عیسی بو نداشت وز مزاج خُمّ عیسی خو نداشت(۶)

[۵۰۱] جامهٔ صد رنگ زان خُمّ صفا ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا

یعنی: آن وزیر از یکرنگیِ سبیلِ وصولِ حق خبر نداشت که تخمِ ﴿لانُفَرِّقُ بِيْنَ أحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ[3]﴾ در سینهٔ خود نگاشت. اگر از یکرنگیِ طُرُقِ موسی و عیسی خبر داشتی، تخم دویی در دل نکاشتی که خُمِ وحدتِ /5A/ عیسی اگرچه از روی ظاهرْ متلوّن است، امّا از روی حقیقتْ ساده و یکرنگ است که از آن خمُ پرچهٔ اعتقاد او که صدرنگ است، ساده و یکرنگ برمی‌آید.

برجستنِ آتش چهل گز بالا و صف شدن و جهودان را در میان گرفتن(۷)

[۸۷۹] آبها در حوض گر زندانی است باد نَشْفش[4] می‌کند کاَرکانی است

[۸۸۰] می‌رهاند، می‌بَرَد[5] تا معدنش اندک اندک تا ببینی[6] بُردنش

«نشف»[7] هلاکی.

---

۱. ش: نیندیشد.
۲. ش: + و.
۳. س: الرسله؛ ش: الرسل.
۴. ش: نسفش.
۵. س، ش: مرو را.
۶. ش: نه بینی.
۷. ش: نسف.

یعنی: آبها که در درون حوض زندانی است، باد آن آب را هلاک کرده، هوا می‌گرداند و آن هوا را به سوی معدنِ آن هوا می‌راند که آن معدنْ جنس و اصل آن هواست و آن معدن کُرۀ هوائی است.

[۸۸۱] آن[۱] نَفَس، جـانهای مـا را هـمچنان انـدک انـدک دزدد از جـنس جـهان

مراد از نفس و دمْ کلمات و کلام است؛ یعنی کلمات و کلامِ ما را جان ما به طریق هدیه و تحفه می‌برد و از آن عالم بالا مثلِ آن کلام دو چندان به سوی ما نازل می شود که بدان نور کلماتِ لوحِ خاطر ما منورّ شده، کلمات فصیح و نکات دقیق و ملیح بر صفحۀ اظهار مرتسم می‌گردد.

[۸۸۲] تا إلیـه یـصعد أطـیاب الکَـلِم صاعداً منّا إلی حَـیثُ عَـلِم(۸)

می‌روند کلماتی که پا کند به جایی که عالِم آن جای ذات حق است، نه بنده.

[۸۸۳] تــرتقی أنـفاسنا بـالمُنْتقیٰ مُــتْحِفاً مــنّا إلی دار البـقا

بالا می‌روند اَنفاسِ ما به استعانتِ عمل تازه در حالتی که تحفه کرده‌است آن اَنفاس از جانب ما به سوی دار بقا.

[۸۸۴] ثــمّ تأتــینا مکــافاتُ المَــقال ضِعف ذلک رحمةً[۲] مِن ذِیالجـلال

پس‌تر می‌آید برای ما جزای آن کلمات و کلام دوچندان از جانب ذوالجلال والاِفضال.

[۸۸۵] ثُــمّ یُـلجِینا إلی أمـثالها کَیْ یَنال العبدُ مـمّا نـالَها

پس‌تر[۳] مضطرّ و بی‌اختیار می‌گرداند حق تعالی ما را به سوی اظهارکردن امثال[۴] آن کلمات را که مثل آن کلمات را[۵] باز ظاهر می‌کنیم[۶] /5B/و به زبان می‌آریم تا باز برسد بنده

۱. ش: و این.
۲. س: رحمته.
۳. ش: ـ تر.
۴. ش: مثال.
۵. ش: ـ را.
۶. س: میکنم.

جزای آن کلمات را چنانچه پیش از این به جزای دو چند رسیده بود.

[۸۸۶] هکذا تَعرُج و تَنزِل دائما ذا فلا زلتَ[1] علیه قائما

همچنین بالامی‌روند و فرودمی‌آیند آن کلمات همیشه، پس همیشه بر این آمد و رفت آن کلمات قائم و دائم خواهند ماند.

[۸۸۷] پارسی گوییم: یعنی این کَشش زان طرف آید که آمد این چَشش

یعنی: این کشش، سخن و گفت‌وگوی ما از طرفی است که از آن طرف چاشنیِ گفت‌وگوی یافته‌ایم که به یادِ آن چاشنی و ذوقْ سخن و کلمات از زبان ما برمی‌آید که «مَن عرف اللّهَ طال لسانُه»(۹) کنایت[2] از آن چاشنی و ذوق است[3].

باز ترجیح نهادن شیر جهد را بر توکّل و فواید جهد را بیان کردن(۱۰)

[۹۷۳] حیله‌هاشان جمله حال آمد لطیف کلّ شیءٍ مِن ظریفٍ هو ظریف(۱۱)

مراد از «حیله» رعایتِ اسباب است.

یعنی: رعایتِ اسباب انبیا و اولیا جملهٔ آن رعایت اسبابْ لطیف و ظریف آمد که آن رعایتِ اسبابْ محض برای حفظ دین بود که آن اسباب برای سدّ رمق و قوت روزه بود، چنانچه نگاهداشتنِ حضرت بلال پرچه‌های نان را در وقت نهضت نمودن سرور کاینات به سوی جنگ و مانند نگاهداشتنِ اصحاب کهف اوراق زر را وقت رحلت نمودن به سوی غار. پس این قسمْ رعایتِ اسباب که محض برای حفظ دین بوَد و مدّت قلیل را وافی باشد، منافی توکّل نیست و آنکه در این زمان جمع مال کنند و[4] به خسّت و رکاکت

۱. ش: زالت. ۲. س: + است. ۳. س: ـ است.
۴. س: که.

نگاهدارند و گویند که جمیع این مال برای کار دین است؛ پس این قسمْ رعایتِ اسباب از حرص ِ نفس و شرهِ آن نفس است.

[۹۹۱] جهدْ حق است و دوا حق است و درد منکر اندر نفیِ جهدش جهد کرد

جهد که عبارت از رعایت[1] اسباب است، ثابت و حق است؛ چنانچه دردْ حق و است، دواکردنِ آن درد حق است که دوا رعایتِ اسباب است /6A/ رعایت اسبابْ حق است. «مات رسول اللّه و قِدر دوائه یغلی»[(۱۲)] یعنی «وفات یافت پیغمبر خدا و حال آنکه دیگِ دوای آن پیغمبر جوش می‌دادند.» پس دوا کردن[2] هم حق است، و منکر جهد و مُثبت توکّل در نفی جهد و رفع آن جهد نیز جهدی بلیغ نموده‌است که دلایل را[3] بر نفیِ جهد اثبات فرموده‌است. پس در انکارِ جهد او عین اثباتِ جهد شده است.

مکرکردنِ خرگوش با شیر[4]

[۱۰۶۱] لفظها و نامها چون دامهاست لفظِ شیرین ریگِ آبِ عمر ماست

یعنی: لفظهای[5] شیرین مردم اهل دنیا و آوازهٔ اسم و نامهای مردم اهل تزویر، دامهای راهروان است که بدان دامِ مکر و تزویر راهرونده از راه بازمانده، اوقات خود را در پی آن اهل تزویر که از[6] آوازهٔ اسم و رسم آنها عوام‌الناس در قید و زنجیرند، ضایع می‌گرداند و حال آنکه نیستند آن اهل ریا و تزویر مگر ریگ خشک که دیگران را بکشند و از ایشان هیچ کس بهره نبرد.

[۱۰۸۱] بر هویٰ تأویلِ قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو معنیّ سنی

جبری بر موافق نفس و خواهش و هویٰ قرآن تأویل می‌کند و آن معنی که راست

---

۱. ش: ـ رعایت.
۲. س: ـ کردن.
۳. ش: ـ را.
۴. ش: + بسز بردن.
۵. ش: لفظ.
۶. س: ـ از.

و درست و بلند و سَنیّ است، آن معنی را به تأویلْ رکیک، پست و متحنّی[1] می‌گرداند. از جمله متمسّکات جبری آیهٔ ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ است. چه جبری می‌گوید که حق تعالی رمی را که به ظاهر از بنده صادر شده‌است، آن رمی را از بنده معزول و منفی ساخته، به سوی خود نسبت کرده است؛ یعنی: «نانداختی تو ای محمّد! از روی خلق و کسب چیزی را که انداختی تو که خالق و کاسبِ آن فعل منم، نه تو.» پس بنده به فحوای این آیه خالق و کاسبِ افعال خود نیست؛ و این تأویل از کژفهمی آن جبری است. چرا که رمی را حقّ تعالی به سوی بنده نسبت کرده‌است. چرا که /6B/ ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ به صیغهٔ مخاطب ایراد فرموده است. پس بنده را رمی ثابت کرده‌است. پس ثبوتِ رمی از بنده از روی کسب اظهار فرموده است. یعنی: نانداختی تو از روی خلق وقتی که انداختی از روی کسب، که خالقِ آن رمی منم و کاسبِ آن رمی تو هستی. پس بنده کاسبِ افعال خود است و حق تعالی خالقِ آن افعال است.

و علی هذا القیاس آیهٔ ﴿خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾ است. جبری می‌گوید که این آیه نیز دالّ است بر اینکه بنده را در فعل خود دخل نیست. چرا که بنده را و افعال آن بنده را حق تعالی مخلوقِ خود ساخته است و بنده را از فعلِ آن بنده دور انداخته است؛ و این نیز از کژفهمی آن جبری است. چرا که اگرچه خلقِ افعال را از بنده معزول ساخته است، امّا کسبِ آن افعال را از بنده مسلوب نکرده است.

و از جمله متمسّکات جبری «**جفّ القلم بما هو کائن**»(۱۳) است. چه جبری می‌گوید:[2] آنچه در قضا و قدر بود ـ مانند عذاب و ثواب ـ در آن وقت نوشته شد و قلم نوشته خشک شد که آنچه شدنی بود شد. پس اعمال و افعالِ بنده بعد از این بی‌سود و بی‌فایده است. و این نیز از کژفهمیِ آن جبری است. چرا که معنی «**جفّ القلم بما هو کائن**» این است که قلم خشک شد و تمام شد از نوشتنِ جزای نیک مر نیکان را و جزای بد مر بدان را که در[3] روز ازل نوشته شد که جزای عمل نیک را نیکی است و جزای عمل بد را بدی است، که جزای دزد دار است و جزای متّقی بهشت و اَنهار است.

---

۱. ش: منحنی. ۲. س: + که. ۳. س: از.

و از جمله متمسّکات آن جبری «ما شاء اللّه کان و ما لم یشأ لم‌یکن»(۱۴) است؛ و جواب او آن است که در «جفّ القلم بما هو کائن» گذشت.

فکر تو تأویل کرده ذکر را ذکر را مان و بگردان فکر را

مراد از «ذکر» قرآن است که قرآن مذکّر و بشیر و نذیر است.

یعنی: ای جبری! تو قرآن را تأویل مکن، بلکه /7A/ قرآن را به جای خود بگذار، فکر و وهمِ خود را تأویل بکن که از جانب کژی به سوی راستی آن فکر را گردان.

غرّیدنِ شیر از دیرآمدنِ خرگوش

[۱۰۹۸] پوست باشد مغزِ بد را عیب‌پوش مغزِ نیکو را ز غیرت[۱] غیب‌پوش[۲]

یعنی: پوستِ هر چیزی عیب‌پوشِ مغزِ بد و عیب‌دارِ آن چیز است؛ و غیب‌پوشِ[۳] مغز نیک است از راه غیرت از دیدن غیر و از راه محافظت از آن غیر.

هم در بیان مکر خرگوش

[۱۱۱۲] عقلْ پنهان است [و] ظاهر عالَمی صورتِ ما موج از وی یا[۴] نَمی

یعنی: عقلِ بشر در ذاتِ آن بشر پنهان است که آن عقل غیرمرئی و بی‌نشان است. پس عالم صورت یا مانند موج یا مانند نم است از آن دریای عقل که آن موج و نمْ اثرِ آن دریاست ولیکن وسیلهٔ یافتِ آن دریاست که از آن موج و نم ـ که اثرِ آن دریاست ـ بدان دریا توان رسید.

[۱۱۱۳] هرچه صورت بی‌وسیلت سازدش زان وسیلت بحر دور اندازدش

---

۱. س: + و. ۲. ش: عیب‌پوش. ۳. ش: عیب‌پوش.

۴. س: موج یا از وی.

یعنی: هرچه صورت و ظاهر است و وسیلهٔ یافت آن دریاست، آن عقلْ آن صورت و ظاهر را که علامت و اثرِ آن دریاست، در چشمِ طالب بی‌وسیله می‌گرداند و می‌نماید که آن صورتِ موج و نمْ غیر دریاست. پس آن عقلْ آن صورتِ موج و نم را از وسیلت دور می‌اندازد و آن صورت موج و نم را به بی‌وسیلتی بحر حکم می‌کند، به‌جهت مغالطه[1] دادن طالب را تا طالبِ آن دریا ـ که موج و نمْ صورت و علامت آن دریاست ـ از آن دریا بازماند و خود را در آن دریا نیندازد. پس آن عقلْ مغالطه‌دهنده است[2] مر طالب را تا هیچ طالب آن بحر را ـ که عبارت از عقل است ـ درنیابد و به سوی آن عقل نشتابد. پس عقل بشر خود را پنهان ساخته است در صورت بشر، اگرچه آن صورتْ اثرِ آن عقل است، امّا /7B/ آن عقلْ مغالطه می‌دهد طالب را مانند کسی که اسبِ[3] خود در رانِ خود دارد و پیش مردم اسبِ خود را جویان باشد تا مردم را مغالطه و فریب دهد تا از طامعانِ اسب خویش رهد.

[۱۱۱۵] اسبِ خود را یاوه داند از ستیز — می‌دواند اسبِ خود را تیز تیز
[۱۱۱۸] کآن که دزدید اسبِ ما را کو و کیست؟ — این که زیر رانِ توست ای[4] خواجه چیست؟
[۱۱۱۹] آری این اسب است لیک آن[5] اسب کو؟ — با خود آ ای شهسوارِ[6] اسب جو

یعنی: عقلْ مغالطه‌دهنده است مر طالب را از یافتِ خود، مانند مغالطه‌دادنِ صاحب اسبْ مردم را که اسب او در زیر ران اوست؛ برای مغالطه و فریبِ مردم، اسب را در جست و جوست تا از دستِ طامعان خلاص شود و هیچ کس سوی اسبِ او نرود. مراد از بحر که در مصرع[7] ثانی واقع[8] است، عقل است.

[۱۱۲۰] جان ز پیدایی و نزدیکی‌ست گم — چون شکمْ پُر آب و[9] لب خشکی چو خُم

۱. در «س» همه جا به شکل «مغالط» آمده است.
۲. س: + و.
۳. در هر دو نسخه، همه جا «اسب» به شکل «اسپ» آمده است.
۴. س: ـ ای.
۵. س، ش: لیکن.
۶. س: شهسواری.
۷. ش: مصراع.
۸. ش: + شده.
۹. ش: ـ و.

یعنی: جان و روح به سبب کمال نزدیکی و ظهورْ مفقود و گم است و طالب از پس نزدیکی سراپا پُر است ولیکن تشنه‌لب و در طلبْ حیران و گم است، چنانچه حضرت شیخ فریدالدین عطّار می‌فرماید[۱]:

ای روی درکشیده به بازار آمده　　خلقی[۲] بدین طلسم گرفتار آمده

یعنی: ای آن که چهرهٔ حقیقت خویش در بازار نزدیکی و ظهور جلوه داده‌ای تا به سبب طلسمِ ظهور و نزدیکی، طالب و خلق را از یافت دور رانده‌ای.

در درونِ خــود بیفزا درد را　　تا ببینی سرخ و[۳] سبز و زرد را

وصفها را مستمع گوید به راز　　تا شناسد مرد اسبِ خویش باز

[۱۱۲۱]　**کی ببینی سرخ و[۴] سبز و بُور[۵] را　　تا نبینی پیش ازین سه نور را**

یعنی: تا که در باطنِ خود دردِ عشق و محبّت پیدانکنی و به رنگ باطنی با رنگ نگردی، بر رنگ ظاهر ـ که سرخ و سبز و بور است ـ کی مطّلع /8A/ گردی؟! اگر به رنگ باطنی واقف شوی، پس بدانی[۶] که رنگ‌های ظاهر پرتوی رنگ‌های باطن است که «صبغة‌اللّه» عبارت از آن رنگ باطن است که بر مَظهر عالم کون و فساد جلوه‌گر است.

[۱۱۲۲]　**لیک چون در رنگ گُم شد هوشِ تو　　شد ز رنگ آن نورها روپوشِ تو**

یعنی: چون عقل و هوشِ تو در دیدنِ رنگ ظاهری گُم گشت که عقل و هوشِ تو مست و مخمورِ عالم صورت گشت؛ پس آن عقل و هوش از دیدنِ نور و رنگ باطنی محجوب ماند.

[۱۱۲۳]　**چون که شب آن نورها مستور بود　　پس بدیدی دیدِ رنگ از نور بود**

تمهید است بر اینکه دیدنِ رنگ ظاهری موقوف است بر نور روز، که رنگ دیده

---

۱. ش: میفرمایند.　۲. ش: خلق.　۳. س: ـ و.
۴. س: ـ و.　۵. ش: نور.　۶. ش: ندانی.

نمی‌شود مگر از نور روز. چراکه در شب تاریک، رنگ از حسّ[۱] ظاهری مخفی و مستور است. پس معلوم گردید که دیدن رنگ را نوری است که این حسّ[۲] ظاهری از آن نور عاری است.

یعنی: چون در شب آن نور روز که بدان نور رنگ دیده می‌شد مخفی و مستور شد و رنگ دیده نشد؛ پس دیدی و دانستی که دیدنِ رنگ به سبب نور بود.

[۱۱۲۸] **شب نبُد نور و ندیدی رنگ‌ها — پس به ضدِّ نور پیدا شد تو را**
شب ندیدی رنگ کآن بی‌نور بود — رنگ چبْوَد مهرهٔ کور و کبود

یعنی: چون در شبْ نور روز نبود و رنگ دیده نشد، پس به ضدّ نور ـ که شب است ـ بر تو ظاهر و پیدا شد که علّت دیدن رنگْ نور روز بود که چون رنگ در شب دیده نشد، نه علّتی دیگر مانند چشم ظاهری و غیر آن. پس اگر ضدّ نور ـ که شب است ـ موجود نمی‌بود، نوریتِ نور و ثبوت آن نور و مدخلیت آن نورْ روز ظاهر و پیدا نمی‌شد.

[۱۱۳۴] **نورِ حق را نیست ضدّی در وجود — تا به ضدّ، او را توان پیدا نمود**

چون ضدِّ نورِ حق مرئی و محسوس نیست. چراکه اگر ضدّ نور حق مرئی و محسوس باشد، باید که عدم نور بود که ضدّ[۳] وجودِ نورِ /8B/ عدم نور است و عدم نور حق در هیچ جای و مکانی به مقتضای ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ﴾ مفقود و معدوم نیست.

[۱۱۳۶] **صورت از معنی چو شیر از بیشه‌دان — یا چو آواز سخن ز اندیشه دان**

این بیت متعلّق است با بیت سابق:

عقل پنهان است و[۴] ظاهر عالمی — صورت ما موج یا از وی نمی

یعنی: نسبت صورت از معنی چون شیر از بیشه است که آن صورت ناشی از معنی

---

۱. س: حسن. ۲. س: حسن. ۳. ش: ـ ضدّ.
۴. ش: ـ و.

است یا مانند آواز سخن است که ناشی از فکر و اندیشه است که صورت آواز سخن ناشی از فکر و اندیشه است. پس صورت سخن همیشه از بی‌صورتی فکر و اندیشه پیدا می‌شود، باز آن صورت متلاشی شده، در دریای بی‌صورتی بازمی‌گردد.

[۱۱۴۲] پس تو را هر لحظه مرگ و رجعت است مصطفی فرمود: دنیا ساعت است(۱۵)

چون صورت سخن از بی‌صورتی اندیشه پیدامی‌شود و باز آن صورت معدوم شده در دریای بی‌صورتی بازمی‌گردد؛ پس هر لحظه و هر لمحه موجود می‌شود و باز معدوم می‌گردد چون هر آن و هر لحظه صورتِ سخن موجود شده باز معدوم می‌گردد؛ پس از این جهت پیغمبر[1] خدا فرمود که دنیا یک ساعت است که در ساعتی معدوم می‌گردد و در ساعتی دیگر پیدا و[2] موجود می‌شود.

نزد بعضی حکما تجدّد اَمثال چنانچه در اَعراض جایز است،(۱۶) در جواهر نیز جایز است؛ و جماعتی که منکر تجدّد امثالند، می‌گویند: اگر تجدّد امثال جایز بود، لازم آید که احکام شریعت مانند دیت و قصاص و سایر حدود باطل شود. چه مثلاً زیدِ جانی در زمان ثانی غیرموجود است. پس بر این تقدیر، احکامِ حدود بر غیرجانی جاری شود. چرا که زیدِجانی درکتمِ عدمْ متواری است، نیست موجود مگر مثل آن زید. مخفی نماند مثلاً[3] مجنیّ عنه ـ که عبارت از مقتول است ـ چنانچه زید قاتل در زمان ثانی غیرموجود است و نیست موجود مگر مثل /9A/ آن زید، همچنین آن مجنیّ عنه نیز غیرموجود است، نیست موجود مگر اولیای آن مقتول که مثل آن مقتولند. چون عدم وجود مقتولْ موجب عدم جریان قصاص نیست، پس عدم وجود قاتل نیز موجب بطلان قصاص نباشد و امر شرایع باطل نشود، چنانچه به تیمّم خَلف ماء شده اثبات وضو می‌کند[4] این نیز همچنین باشد و تجدّد امثال جایز بود.

---

۱. ش: پیغامبر. ۲. ش: ـ پیدا و. ۳. ش: ـ مثلاً.
۴. س: + و.

جواب گفتنِ هدهد، طعن زاغ را

[۱۲۳۰] در تـــو تـا کـافی بـوَد از کـافران — جای گَند[۱] و شهوتی چون کافِ ران

«کافِ ران» سوراخ زیرین[۲] را گویند.

یعنی: اگر در تو[۳] جزوی از کفر و انکار موجود است، پس جای گنده و شهوتی مانند کافِ ران.

قصّهٔ آدم ـ علیه السلام ـ و بستن قضا [نظر] او را از مراعات صریح نهی[۴] و ترک تأویل

[۱۲۴۹] این همه دانست و[۵] چون آمد قضا — دانشِ[۶] یک نهی شد بر وی خطا

[۱۲۵۰] کِای عجب نهی از پی تحریم بود — یا به تأویلی بُـد و تـوهیم بـود؟!

یعنی: حضرت آدم که طغرای ﴿عَلَّمَ آدَمَ[۷] الأَسْمَاءَ﴾ بر لوح اصطفای او ثابت بود، چون غبارِ قضا آمد، قضای دانش آن آدم تنگ شد و در دریافتِ مرادِ یک نهی(۱۷) درماند که ای عجب نهی برای تحریمِ ارتکاب منهیّ عنه است یا برای کراهت[۸] و شفقت است، چنانچه «لاتتّخذوا الدوابّ کراسیّ»(۱۸) و «لاتأکلوا السمک و تشرب اللبن»(۱۹) برای کراهت[۹] و شفقت است یا در این نهیْ تأویل و ایهام است که معنی بعید و خلاف ظاهر مراد است که از شجرهٔ گندم غیر این گندم مراد است، چنانچه بعضی علما نقل کردند که مراد از شجره شجرهٔ علم بود که آن علمْ غیرمقرون به عمل است.

[۱۲۵۱] در دلش تأویل چون ترجیح یافت — طبع در حیرت سوی گندم شتافت

یعنی: چون در دل آدمْ تأویل ترجیح یافت که نهی /9B/ برای تحریمِ منهیّ عنه نیست،

---

۱. س، ش: گنده.
۲. س: زبرین.
۳. ش: + مهر.
۴. س: ـ نهی.
۵. ش: ـ و.
۶. ش: دانشی.
۷. س: ـ آدم.
۸. ش: کراهیّت.
۹. ش: کراهته.

پس طبع آن آدم اندر این حیرت به سوی خوردن خوشۀ گندم شتافت که آن خوشۀ گندم غیرمنهیّ عنه است.

تفسیرِ «رجعنا من الجهاد الأصغر إلی الجهاد الأكبر»(۲۰)

[۱۳۸۳] این قدم حق را بوَد کاو را کُشد — غیرِ حق، خود کی کمان او کَشد

[۱۳۸۴] در کمان ننْهند الّا تیرِ راست — این کمان را بازگونه تیرهاست

«کمانکشیدن» عبارت از غالب‌شدن است.

یعنی: غیرحق هیچ کس بر آن نفس غالب نتواند شد که کمانِ نفس را تیرهایی کژ و بازگونه است که نفس با مکر و حیله است که از مکر او پناه ندهد مگر حق سبحانه تعالی.

سؤال کردن رسول [روم] از امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه عنه(۲۱)

[۱۴۶۳] لفظِ جبرم عشق را بی‌صبر کرد — وان‌که[۱] عاشق نیست، حبسِ جبر کرد

یعنی: جبر که عبارت از نفیِ هستی خویش و اثبات هستی حق است، آن جبر طالب را در تحصیل[۲] آن جبر عاشق و بی‌صبر می‌کند که این قسم جبر مراد و مطلوبِ طالبِ حق است؛ به خلاف آنکه حیلۀ نفس است در کاهلی و کسل گُزیدن در طاعت و عبادتِ حق، آن جبر مر آن اهل جبر را از طاعت و عبادت‌کردن و از اوامر و نواهی بجاآوردن محبوس کرده است.

[۱۴۶۴] این، معیّت با حق است و جبر نیست — این تجلّیِ مَه است و ابر نیست

یعنی: این جبر که در ما مردم است، تجلّی و معیّت حق(۲۲) است و حضور بی[۳] خورشید شَه است، نه مهجور بی[۴] خورشید[۵] و حجاب مه است.

---

۱. ش: آنکه. ۲. س: تحصل. ۳. ش: حضوری.
۴. ش: مهجوری. ۵. ش: ـ خورشید.

اضافت[۱] کردنِ آدم آن[۲] زلّت را به خویش که «ربنّا ظلمنا أنفسنا» و اضافت[۳] کردنِ[۴] ابلیس گناه خود به حق که «ربّ بما أغویتنی»[۵]

[۱۴۸۲] خلقِ حق[۶] افعال ما را موجِد است — فـعلِ مـا آثـارِ خـلقِ ایـزد است

یعنی: خلق و تکوین حق تعالی/10A/ موجِد افعال ماست و افعال ما آثـارِ آن تکـوین است، نه آنکه افعال ما مستقل[۷] و مستبدّ است، چنانچه قدریّه قائل است کـه بـنده در افعال خود مستقل[۸] و خالق است که حق تعالی را در فعل بنده هیچ دخلی نیست، نه از روی خلق و نه از روی تأثیر[۹].

[۱۴۸۳] ناطقی یـا حـرف بـیند یـا غـرض — کی شود یکدم محیط دو عَـرَض؟

[۱۴۸۴] گر به معنی رفت، غافل شد ز حرف — پیش و پس یکدم نبیند هیچ طرف

لیک هست آن فعلِ ما مـختارِ مـا — زو جـــزا گـه یـار مـا گـه تـار مـا

[۱۴۸۶] چون محیطِ حرف و معنی نیست جان — چون بوَد جان خالقِ این هر دوآن؟

یعنی: بنده که ناطق و متکلّم کلام است، اگر خالق آن کلام باشد، پس باید که بـنده احاطه کند و موجود گرداند لفظ و معنی را در آنِ واحد؛ و این قسم تصرّف و قدرت در حقّ بنده محال است که محیط دو چیز[۱۰] در آنِ واحد باشد. هر[۱۱]گاه احاطهٔ لفظ و معنی در حقّ ملاحظه[۱۲] و فهم[۱۳] بنده را محال است که اگر لفظ را ملاحظه[۱۴] می‌کند، از معنی غافل می‌شود و اگر معنی را ملاحظه[۱۵] می‌کند، از لفظ غافل می‌شود. پس در حقّ ایـجاد[۱۶] بـه

---

۱. س: انصاف.
۲. ش: ـ آن.
۳. س: انصاف.
۴. ش: ـ کردن.
۵. ش: ـ ربّ بما أغویتنی.
۶. س: خلق.
۷. س: مستقبل.
۸. س: مستبل.
۹. س: تأثر.
۱۰. س: جزء.
۱۱. س: و.
۱۲. س: ملاحظ.
۱۳. س: هم.
۱۴. س: ملاحظ.
۱۵. س: ملاحظ.
۱۶. س: اتحاد.

طریق اَولیٰ محال باشد که موجِد لفظ و معنی در آنِ واحد باشد. پس بنده خالقِ افعال خود نیست، بلکه کاسبِ آن افعال است و در آن فعل مختار است نه مجبور؛ و لهذا گاهی به جزای نیک مأجور است و گاهی به سزای بد مقهور.

[۱۴۸۷] حق محیطِ جمله آمد ای پسرا! وا ندارد کارش از کاری دگر

یعنی: حق تعالی محیط جمع اشیا است در آنِ واحد که «لایشغله شأن عن شأن»(۲۳) شأن آن حق است، به خلاف بنده که بنده را بازمی‌دارد[۱] کاری از کاری دیگر.

گفتِ ایزد جان ما را مست کرد چون نداند آن که او را هست کرد

این بیت نیز در ردّ مذهب قدریّه است که اگر /10B/ بنده خالقِ افعال باشد و حق را در آن فعل مدخلی نباشد، پس حق تعالی از افعال بنده غافل و جاهل باشد؛ **تعالی اللّه عن** ذلکَ علوّاً کَبیراً که خالقِ ذاتِ ما باشد و غافل از افعال ما باشد.

و ایراد قصّهٔ آدم در ضمن این مقدّمه برای آن است که گفتن آدم ﴿رَبَّنا ظَلَمْنَا أنفَسَنَا﴾ و فرمودنِ حق تعالی آدم را بعد از توبه که «ای آدم! آن محنت و بلا که بدان مبتلا بودی و عاصی گشتی، من آن را در تو آفریده بودم و من خالقِ آن فعل بودم» دلالت است بر اینکه حقّ تعالی خالقِ افعال بنده است و بنده کاسبِ آن افعال است، نه خالق، چنانچه قدریّه قائل است.

سؤال کردنِ رسول روم از عمر ـ رضی‌اللّه عنه ـ سبب ابتلای روح به این آب و گل جسم

[۱۵۲۸] معنی اندر شعر جز با خَبْط نیست چون فلاسنگ است، اندر ضبط نیست

«خبط» آمیختگی عقل با غفلت؛ «فلاسنگ» ستور تند و توسن.

۱. س: + و.

یعنی: معنی اندر شعر جز به[۱] آمیختگیِ عقل با غفلت نیست که غفلت در عقل راه یافته است تا آن معنی از اوج لطافت فرودآمده، در قفص شعر و قالب[۲] قافیه درمی‌آید و اگر نه معنی فی حدّ ذاته بغایت لطیف است؛ درآمدنِ آن معنی[۳] در بدن شعر و قالب قافیه مشکل است ولیکن از اوج لطافت مانند روح فرودآمده برای غرض و حکمت درمی‌آیند. پس چون درآمدنِ معنی در قالب الفاظ خالی از غرض و حکمت نیست؛ پس درآمدنِ روح در قالب[۴] بدن آدم نیز از حکمت و غرض خالی نخواهد بود.

در بیان آنکه
«من أراد أن[۵] یجلس مع اللّه فلیجلس مع أهل التصوّف»

[۱۵۳۹] **ور بخوانی و نه ای[۶] قرآن‌پذیر انبیا و اولیا را دیده گیر**

یعنی: اگر بخوانی و بفهمی معنی آن قرآن را و نیستی تو عمل‌کننده بر آن قرآن؛ پس آن خواندن به منزلهٔ دیدنِ اولیا و انبیا است[۷] که دیدنِ انبیا و اولیا بدون اعتقاد و رسوخیت و بدون عمل بر اعمال و اقوال ایشان سود ندارد.[۸] «و /11A/ مَن أراد مونساً[۹] فالقرآن یکفیه.»(۲۴)

[۱۵۴۰] **ور پذیرایی و برخوانی قصص مرغِ جانت تنگ آید در قفص**

یعنی: اگر عاملِ احکام گشتی و بخوانی قصص و امثال آن قرآن را؛ پس مرغِ جانِ تو اندر این قفص دنیا تنگ آید و رفتن سوی عالم تجرّد مانند انبیا و اولیا به دل و جان میل و خواهش نماید.

---

۱. س: ـ آمیختگی... جز به. ۲. ش: ـ قالب. ۳. ش: ـ معنی.
۴. س: + و. ۵. س: ـ أن. ۶. ش: ـ ای.
۷. ش: نیست. ۸. ش: ـ که دیدن... ندارد. ۹. ش: ـ که دیدن... ندارد.

تعظیم ساحران مر موسی را ـ علیه السلام ـ که چه فرمایی؟ اوّل تو اندازی عصا یا ما[1] من اندازیم؟(۲۵)

[۱۶۱۵] ساحران در عهدِ فرعونِ لعین — چون مِری کردند با موسی به کین

[۱۶۱۶] لیک موسی را مقدّم داشتند — ساحران او را مُکرّم داشتند

[۱۶۱۷] زانکه گفتندش که فرمان آنِ توست — گر همی‌خواهی عصا بفْکن نخست

[۱۶۱۹] این قَدَر تعظیم دینشان را خرید — کز[2] مری آن دست و پاهاشان برید

یعنی: این قدر تعظیم‌کردن ایشان دین موسی را که در انداختنِ عصا موسی را مقدّم داشتند، آن تعظیم دین موسی ایشان را خرید که قبول ایمان ایشان کردند که آخرالأمر به شرفِ ایمان مشرّف شدند و کژی و مری که اوّل مرتبه کرده بودند، آن کژی و مری دست و پای ایشان را برید.

حاصل آنکه به سبب تعظیم کردن موسی را به شرفِ ایمان مشرّف شدند؛ و[3] به سبب کژی و مری که اوّل با موسی کرده بودند، دست و پای ایشان بریده شد.

بازگفتنِ بازرگان به طوطی آنچه دید از طوطیان هندوستان(۲۶)

[۱۶۶۹] اولیا را هست قدرت از اِلٰه — تیرِ جَسته بازآرندش ز راه

[۱۶۷۱] گفته ناگفته کند[4] از فتحِ باب — تا از آن نه سیخ سوزد نه کباب(۲۷)

[۱۶۷۳] گرت برهان باید و حجّت مِها — بازخوان «مِنْ آیةٍ أو نُنْسِها»

[۱۶۷۴] آیتِ «أنْسَوکُمْ ذِکْری» بخوان — قدرتِ نسیان[5] نهادنشان بدان

یعنی: اولیا را /11B/ به تأیید اِلٰه قدرتی هست که تیرِ تدبیر که[6] از کمانِ جان یا از رکنی از ارکان انسان برجسته باشد، از رسیدن هدف مطلوب و از نیل آماج مقصود بازدارند و

۱. س: اندازی این عصیان. ۲. ش: کژ. ۳. س: ـ و.
۴. ش: کنند. ۵. س: بستان. ۶. س: ـ که.

سپر ردّ آن تیر یا به نسیان یا به تذکیر[1] برگمارند؛ و بر اثبات این مدّعا حضرت مولوی به دو آیهٔ کریمه تمسّک و استدلال می‌آرند:

یکی: آیهٔ ﴿أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِی﴾ است؛ و تمسّک[2] [به] این آیه ظاهر است که رجوع ضمیر «أَنْسَوْكُمْ» که ضمیر جمع غایب است به سوی اصحاب صُفّه است. یعنی فراموش گردانیدند اصحاب صفّه ـ ای تمسخرکنندگان ـ یادِ من از دلهای شما.

دویم: آیهٔ ﴿مَا نُنْسِخْ مِن آيَةٍ أَو نُنْسِهٰا﴾ است؛ و بنای این تمسّک بر قرائت ابن عامر است که ابن عامر[3] «ننسخ» را به ضمّ نون روایت کرده‌است و از باب «اِفعال» که متعدّی است قرار داده است وگرنه بر قرائت مشهور ـ که فتح نون است ـ تمسّک درست نمی‌شود. چرا که بر این تقدیر، مراد از ضمیر متکلّم که در «ننسخ» است، حق تعالی است و حق ناسخ خواهد بود، به خلاف روایت ابن عامر که بر این روایتْ ناسخیتِ حکم از جانب رسول خواهد شد و بر این تقدیر معنی آیه چنین خواهد شد که «چیزی را که حکم می‌کنم ای محمّد! تو را به نسخ‌گردانیدنِ تو آن چیز را[4]، پس حکم می‌کنم من تو را به آوردن تو حکمی را که بهتر است آن حکم از حکم اوّل یا برابر است آن حکم با حکم اوّل.» پس بر این تقدیر، نسخ از جانب بنده ثابت خواهد شد، به خلاف تقدیر فتح نون که تقدیر لازمی است؛ تمسّک آیه بر ناسخیت عبد درست نمی‌شود مگر به تکلّفی که بعضی مرتکب آن تکلّف گشته‌اند و گفته‌اند[5] که چون عبد فانی در حق است، پس نسخِ حقْ عین نسخِ عبد است ولیکن لازم می‌آید که بر این توجیه استدلال آوردن به آیهٔ ﴿حَتّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِی﴾ بی‌فایده و مستدرک باشد. چرا که همین توجیه بر اثبات مدّعا کافی است /12A/ احتیاج [به] ایراد آیهٔ ﴿أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِی﴾ ندارد.

و اگر بر قرائت مشهور که به فتح نون است، بدین طریق توجیه نموده شود که آیهٔ ﴿مَا نَنْسِخ﴾ به جهت بیانِ مشروعیت[6] و وقوع آن نسخ است از جانب حق، و آیهٔ ﴿أَنْسَوْكُمْ﴾

---

۱. س: تذکر. ۲. س: بتمسک. ۳. ش: + ما.
۴. س: از. ۵. س: گفتند. ۶. ش: + نسخ.

برای ثبوت نسخ است از جانب بنده که تا ثبوت نسخ نفس‌الأمر از جانب حق نباشد، بنده هیچ حکمی را نسخ نتواند نمود. چرا که قدرتِ بنده، اثرِ قدرت حق است؛ چون نسخِ بنده موقوف است بر نسخِ حق. بنابراین آیهٔ ﴿مَا نَنْسِخ﴾ را ایراد فرمودند. پس هر دو آیه بمجموعهما دلیل‌اند بر ثبوت نسخ از جانب بنده.

[۱۶۷۷] **خِلْتُمْ[۱] سُخریّةً أهلَ السُّمُو — از نُبی برخوان تو تا أنسوکُم**

غرض از استدلال[۲] آیهٔ ﴿أَنْسَوْکُمْ﴾ ذکریست و ﴿خُذْتُمْ[۳] سُخْرِیّة﴾ برای تتمیم آیه ایراد فرمودند یا در ایراد کلمهٔ «خلتم[۴] سخریّة» اشارت است به سوی معجزهٔ رسول ـ صلّی‌اللّه علیه و سلّم ـ که در غرایب[۵] معجزات و عجایب واقعات آن رسول ـ صلّی‌اللّه علیه وسلّم ـ منقول است. گویند روزی فصحای عدنان و بلغای قحطان دعوی کردند و اظهار نمودند که سه کلمات در قرآن مجید غیرفصیح و از استعمال عرب دور و بعید واقع شدند:

یکی: لفظ عُجاب[۶]

دویم[۷]: لفظ کُبّار

سیوم: لفظ سخریّه

این خبر به گوشِ نیوشِ سرور کاینات رساندند. آن رسول خدا به زبانِ معجزْ بیان فرمود که آن جماعت را حاضر سازید[۸] تا رنگ شبهه[۹] و رنگ ریب از دلهایشان دور گردانم. چون در بساط فردوسْ نشاطِ آن جماعت حاضر شدند، پیغمبر[۱۰] خدا یکی از اَفصح ایشان را فرمود که «إجلِس!»

آن مرد بنشست.

باز فرمود که: «قُمْ!».

---

۱. س، ش: خذتموا.
۲. س: مقصود.
۳. س، ش: خذتموا.
۴. س، ش: خذتموا.
۵. س: غرابت.
۶. س: عجایب.
۷. س، ش: دوم
۸. ش: سازند.
۹. ش: شبه.
۱۰. ش: پیغامبر.

آن مرد برخاست.

بازفرمود که: «إجلِس!»

نایرهٔ غضب از جانِ آن ابولهب برافروخت. زبانِ تعرّض بر آن رسول دراز کرد و گفت: «خلتمونی[۱] سخریّة و أنا من القوم الکُبّار هذا شیء عجاب.»(۲۸)

از دندانِ سپیدِ آن صبحِ امید تبسّم ظاهر شد. اصحاب نیز تبسّم ظاهر کردند. آن مرد بر جهالت خویش و براعجاز /12B/ آن پیغمبر واقف گشت؛ او و اَتباعِ او ایمان آوردند. پس «خلتم[۲] سُخْرِیّة» نیز دلیل است بر ثبوت نسخ از جانب بنده که پیغمبر خدا آن کلمات را از دل آن مرد محو و منسیّ گردانید.

بشنیدنِ آن طوطی حرکات طوطیان و مُردن آن طوطی در قفص و نوحه‌کردن خواجهٔ او

[۱۷۰۱] در نهان جان از تو افغان می‌کند — گر چه هر چه‌گویی‌اش آن می‌کند

مراد از جان و زبانْ مطلقِ جان و زبان است، نه جان و زبان خود.

یعنی: جان نفس‌الأمر فرمانبردار زبان است اگرچه آن جان در اطاعت و امتثالِ امرِ آن زبان درکراهت و افغان است. مثلاً جانِ محکوم فرمانبردارِ زبانِ حاکم است، اگرچه جانِ محکوم در امتثال آن امر درکراهت و افغان است.

[۱۷۱۱] این دریغاها خیالِ[۳] دیدن است — وز وجودِ نقدِ خود بُبْریدن است

یعنی: این دریغها و افسوسها برای دیدن معشوق است و برای بُریدن نقد وجود خویش است تا که نقد وجود و هستی خویش بریده نشود[۴]، وصال و دیدار معشوق حاصل نمی‌گردد.

۱. س، ش: خذتمونی. ۲. س، ش: خذتموا. ۳. ش: این دریغها خیالی.
۴. س: نمیشود.

[۱۷۱۳] غیرت آن باشد که او غیر همه‌ست آنکه افزون[۱] از بیان و دمدمه‌ست

یعنی: از جمله غیرتِ حق است که از[۲] جمیع ممکنات بیرون است که از جنس ممکنات بی‌شبه و بی‌نمونه[۳] است. چرا که از جملهٔ کمالْ غیرتِ معشوق است که با عاشق نیامیزد، بلکه از ما سِوایِ خود بگریزد.[۴]

شنیدنِ آن طوطی حرکات طوطیان

[۱۷۳۳] آن دمی کز وی مسیحا دم نزد حق ز غیرت نیز بی ما هم نزد

[۱۷۳۴] «ما» چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی‌ذات [و] نفی

یعنی: جبرئیل و مسیحا که مقرّبترین انبیای پیشین و محرمترین ملائکهٔ مقرّبین‌اند، بی‌اثبات وجود حقیقی و بی‌نفی وجود مجازی خویش، حق ـ سبحانه تعالی ـ[۵] با آنها /13A/ دم اظهارِ اسرار نزد و اسرار را ظاهر نکرد و من اصلاً تحقّق[۶] وجود ندارم که منفیّ‌الوجودم بی‌ثبوت آن وجود. پس نشاید[۷] که من آن دم را محرم باشم.

و این صورت، مستلزم شَطح[۸] و تُرّهات نیست. چرا که حق ـ سبحانه تعالی ـ[۹] صور اسرار از پردهٔ استار خویش بر هیچ فردی از افراد عباد و بر هیچ احدی از اشخاص اولوالعزم و اهل رشاد بالکلّ و کما هی نگشاد و کلید اختصاص فتح آن اسرار در دستِ تصرّف و اقتدارِ هیچ کس ننهاد؛ و عام در خمار آن شراب است که خاص را آن شراب نایاب است. در سر چوپانی اسراری نهادند[۱۰] که حضرت موسی را از آن آگاهی ندادند[۱۱] و بدان سبب در محلّ خطاب و در معرض عتاب افتادند:

---

۱. ش: بیرون.
۲. س: ـ از.
۳. ش: بی‌نمون.
۴. س: + ایضا.
۵. ش: سبحانه و تعالی.
۶. س: تحقیق.
۷. ش: شاید.
۸. س: شطیح.
۹. ش: سبحانه و تعالی.
۱۰. ش: نهاده‌اند.
۱۱. ش: نداده‌اند.

وحی آمد سوی موسیٰ از خدا / بندهٔ ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل‌کردن آمدی / نی[۱] برای فصل کردن آمدی
موسیا! آداب‌دانان[۲] دیگرند / سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی‌ست / بر دِهِ ویرانْ خراج و عُشر نیست
گر خطا گوید، و را خاطی مگو / ور بوَد پُر خون شهید، او را مشو
خون شهیدان را ز آب اولیتر است / این خطا از صد ثواب اولیتر است

و میوهٔ راز را[۳] که در دامن مریم افشاندند، حضرت زکریّا[۴] را از آن بویی ندادند و لهذا زبان تفحّص و سؤال ﴿أَنّیٰ لَکِ هَذا﴾[۵] مریم از روی تعجّب گشادند.

اگر پادشَه بر درِ پیرزن / نشیند، تو ای خواجه! سبلت مکن
چرا در جهان افتد این بانگ و شور / سلیمان اگر گشت مهمانِ مور

[۱۷۵۹] من چو لب گویم، لبِ دریا بوَد / من چو «لا» گویم، مراد «الّا» بوَد(۲۹)

مراد از این بیت، آن است که ما هرگز از یاد حق غافل و از /13B/ ملاحظهٔ او عاطل نیستیم. مثلاً اگر لفظی گویم که دالّ بر غیر حق باشد، مراد من از آن لفظْ حق است، چنانچه مثلاً لب که در این مصرع[۶] افتاده است، مراد من از این لبْ لبِ دریا است و دریا عبارت از ذات حق است و لبِ دریا عبارت از ما سِوایِ حق است.

یعنی: آن اسرار را اگر من بگویم، از آن اسرار ما سِوی‌اللّه بسوزد.

من چو «لا» گویم، مراد «الّا» بوَد

یعنی: من که نفی را اطلاق کنم، مراد من از آن نفی، اثبات است که[۷] ما را از غیر حق کاری نیست.

---

۱. ش: نه. ۲. ش: آداب دانا. ۳. ش: ـ را.
۴. ش: ذکریا. ۵. ش: + یا. ۶. ش: مصراع.
۷. س: و.

در معنی این حدیث «إنّ سعداً لغیور و أنا أغیر من سعدٍ و اللّه أغیر منّی و مِن غیرته حرّم الفواحش[۱] ما ظهر منها و ما بطن»[(۳۰)]

[۱۷۸۶] مرد و زن چون یک شود آن یک تویی   چونکه یکجا محو شد، آن یک تـویی

مراد از مرد و زنْ عالم کثرت است. چرا که این عالم کثرت از این دو نوع خالی نیست که یا مرد است یا زن. پس معنی بیت چنین خواهد شد که عالم کثرت اگر[۲] واحد اعتبار کرده شود، آن واحد تویی که تو هم واحدی و هم کثیری و یک‌ها و افرادهای آن عالم کثرت به مقتضای ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ محو و فانی شود و یکی که باقی ماند، آن یک نیز تویی. پس تو در کثیر واحدی و بعد از محوِ افرادِ کثرت، آن واحد نیز تویی.

[۱۷۹۰]   چشمِ جسمانه نـتاند دیـدنت   در خیال آرد غم و خندیدنت

یعنی: چشم ظاهری و جسمی لایقِ دیدنِ تو نیست؛ چرا کـه دیـدن تـو را بـه چشـم ظاهری، مستلزم صورت است؛ چرا که رؤیتِ اشیا به چشم ظاهری مستلزمِ صورت و[۳] جسمیّتِ آن مرئی است و جسمیّت و صورتِ مرئی مستلزم غم و خنده است که هیچ[۴] جاندار از این دو حالت بیرون نیست یا در غم است و یا در خنده، به خلاف دیدنِ تو را به چشم باطنی که دیدن آن به چشم باطنی بلاکیف است و رؤیت /14A/ بلاکیفْ مستلزم جسمیتِ مرئی نیست.

[۱۷۹۱]   دل که او بستهٔ غم و[۵] خندیدن است   تو مگـو کـه لایـقِ آن دیـدن است

یعنی: آن دل که وابستهٔ غم و خندیدن توست که ذات تو را غمگین و شاد تصوّر کند، آن دل لایق دیدنِ تو نیست؛ و آن دل معتزله است که در رؤیتْ مثبِت صورت و جسمیّت مرئی است و آن صورت و جسمیّتْ مستلزم غم و خنده است. پس دلی که وابستهٔ غم و خندیدن توست، آن دلْ لایقِ دیدن تو نیست.

---

۱. س: الوحش.   ۲. ش: که.   ۳. س: ـ و.
۴. س: + کس.   ۵. س: ـ و.

[۱۸۰۵] **تو قیاس از حالت انسان مکن منزل اندر جور و[1] در احسان مکن**

یعنی: حالت و منزل ما بر حالت و منزل انسان قیاس مکن که از ما لوثِ بشریت برخاسته است و به اخلاق الهی متخلّق گشته‌ام. پس منزل و مرتبهٔ ما در جور و در احسان مکن که جور و احسانْ مستلزمِ غم و شادی است و ما را از لوثِ غم و خنده آزادی است که غم و خنده، امرِ عارضی است و معروضِ آن غم و خنده نیز عارض و حادث است؛ و عارض و حادث به مقتضای «موتوا قبل أن تموتوا»(۳۱) بمیرد و بعد از فنا و مُردن خویش باقی به حق، بلکه عین حق گردد و حق را نه غم و نه شادی است. پس ذات انسان که متخلّق به اخلاق الهی است، نه او را غم است و نه خنده.

[۱۸۰۷] **صبح شد ای صبح را پشت و پناه عذر مخدومی حسام‌الدین بخواه**

مراد از «صبح» انکشاف حقایق اشیاست.

یعنی: حقایق اشیا که در پردهٔ حجاب مخفی و مستور بود، الحال ظاهر شد و در بیان آن ملالت انجامید مر سامعانِ آن کلام و اسرار را. پس ای حق! تو که مُمِدّ و معاون روز و شب هستی، تفقّد حال حسام‌الدین بکن.

تفسیر این حدیث «إنّ لربّکم فی أیّام دهرکم نفحات ألا فتعرّضوا لها[2]»(۳۲)

[۱۹۶۰] **دوش، دیگر گونه /14B/این می‌داد دست لقمهٔ چندی[3] درآمد، ره ببست**
[۱۹۶۱] **بهر لقمه گشته[4] لقمانی گرو وقتِ لقمان است، ای لقمان! برو**

یعنی: دوش بر مرآتِ جان و آینه‌ای چنان که مصفّا از غبار آب و نان بود،[5] صور معانی

۱. ش: ـ و.
۲. س: ـ لها.
۳. س: چندین.
۴. ش: گشت.
۵. س: + و.

از مبدأ فیّاض با حلیهٔ[۱] مطالب و اغراض بر منصهٔ خاطر جلوه‌گر بود، اکنون لقمه‌ای چند سدّ راه معانی و خارِ پای جادهٔ لقمانی[۲] گشت.

[۱۹۶۲] از برای[۳] لقمه‌ای این خار خار — از کفِ لقمان برون آرید[۴] خار

یعنی: از برای خوردنِ لقمه‌ای این خارخار سدّ معانی که در کفِ لقمان خلجان است، برون آرید و او را در آن خار خوردن مگذارید[۵].

[۱۹۶۳] در کفِ او خار و سایه‌اش نیز نیست — لیکتان از حرص این تمییز نیست

یعنی: در کفِ آن لقمان خـار است کـه آن خـار بـی‌منفعت و بـی‌سایه‌دار است و در خوردنِ آن لقمه روح را سراسر آزار است.

[۱۹۶۶] اُشتُر آمد این وجودِ خار خـوار — مصطفی زادی بر آن اُشتُر سوار

مراد از «مصطفیٰ زاد» روح است که آن روح از عـالم پـاک تـافته است و یـا از ذات مصطفیٰ ـ صلّی‌اللّه علیه و سلّم ـ[۶] تجلّی یافته است.

[۱۹۷۱] آدمی کاو می نگنجد در جهان — در سرِ خاری همی گردد نهان
[۱۹۷۲] مصطفیٰ آمد که سازد همدمی — «کَلِّمینی یا حُمیرا! کَلِّمی»[(۳۳)]

یعنی: انسان که دریای معرفت او از احاطهٔ کون و مکان و از قید زمین و آسمان بیرون است، به مقتضای ﴿خُلِق الإنسَانُ ضَعِیفاً﴾ در سرِ خار عوارض و عوایق مرهون است و از سریر سلطنت فیض، محبوسِ زندان قبض می‌گردد.[۷]

یکـی پـرسید از آن گـم‌کرده فـرزند — کـه ای روشـن‌گُهَر، پـیرِ خـردمند
ز مـصرش بـوی پیراهـن شـمیدی — چـرا در چـاهِ کـنعانش نـدیدی؟!

---

۱. س: + و. ۲. س: لقمان. ۳. س: هوای.
۴. س: از کف لقمان همی جویید. ۵. ش: ندارید.
۶. س: صلّی اللّه. ۷. ش: + بیت.

بگفت: احوالِ ما برقِ جهان است　　دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارمِ اَعلیٰ نشینم　　گهی بر پشت پای /15A/ خود نبینم

و سرور کاینات که کلیدِ معرفتِ کلّیات و جزئیات در دستِ تصرّف و اقتدار او بود، گاهی به زبانِ رطب‌البیان می‌فرمود: «یا لیت ربّ محمّد لم‌یخلق محمّداً»(۳۴) و وقتی به: «ما عبدناک حقَّ عبادتک و ما عرفناک حقَّ معرفتک»(۳۵) اظهار قبض[۱] خود می‌نمود و به جهت اقتناصِ صیدِ جمعیتِ روح «کلّمینی یا حمیرا» می‌فرمود تا از اِصغای رموزِ کلمات او طایرِ روح در آشیانهٔ الهی سکونت گیرد و بر سدرهٔ انبساط نشیند، چنانچه از استماع بعض کلمات لبید ـ که اَفصح و اَعرفِ صنادید عجم و عرب بود ـ آن سرور کایناتْ وجد و طرب می‌نمود و می‌فرمود که: ما أحسن قولٌ قاله اللّبید:[۲]

ألا کلّ شیءٍ ما خلا اللّه باطل(۳۶)　　و کلّ نعیمٍ لامحالة زائل

و گاهی «أرِحنا یا بلال!»(۳۷) می‌فرمود.

[۱۹۷۴]　این «حمیرا» لفظ تأنیث است و «جان»　　نام تأنیثش نهند[۳] این تازیان

یعنی: لفظ «حمیرا» مؤنّث است که تازیان در اصطلاح و محاورات خویش لفظ «حمیرا» را تأنیثِ روح و جان قرار داده‌اند که روح و جان که مؤنّث است «حمیرا» می‌گویند ولیکن روح و جان از تذکیر و تأنیث فارغ است که[۴] از برج ﴿قُلِ[۵] الرُّوحُ مِن أمْرِ رَبِّی﴾ بازغ است که روح بذاته نه مؤنّث است و نه مذکّر.

[۱۹۷۶]　این نه آن جان است کز خشک و تر است　　از مذکّر وز مؤنّث برتر است
[۱۹۷۷]　این نه آن جان است کِافزاید ز نان　　یا گهی باشد چنین، گاهی چنان

جان دو قسم است: جانِ حیوانی و جانِ انسانی.[۶] جانِ حیوانی از غذای کاه و علف

---

۱. س: ـ قبض.　۲. ش: + شعر.　۳. س: نهد.
۴. ش: ـ که.　۵. ش: قول.　۶. س: + و.

افزاید و از نایافت و فقدانِ آن نان و کاه کم و[1] کاست نماید؛ و غذای جانِ انسانی نور رحمانی و صفات ربّانی است و این‌همه باقی و غیرفانی است. پس غذای جانِ انسانی دائم و جاودانی است و آن جان بدان نور رحمانی «الآن کما کان»(۳۸) است، نه او را تغیّر است و نه تنزّل.

زهر محض است آن کـه بـاشد بـی‌وفا　　«هَبْ لنـا یـا ربّـنا نِـعم الوَریٰ» /15B/

یعنی: هرچیز که خالی از وفاست، آن چیز زهر محض است. پس بارخدایا! ببخش ما را آن چیز که آن چیز بهترین مخلوقات است که آن چیز عبارت از صفتِ وفاست و آن وفا از جملهٔ مخلوقاتِ حق است.

[۱۹۸۵] «لا» بوَد چون او نشد از هست نیست　　چونکه طوعاً «لا» نشد، کُرهاً بسی است

یعنی: عقل جزئی که منکر عشق است، نزدیک آن عشق در مرتبهٔ عدم و «لا» است، اگرچه آن عقل جزئی به اختیار خویش «لا» نگشته است که نفس خود را از حرص و هویٰ نکُشته است، لیکن باز غنیمت است که کُرهاً و در اعتبار عشق «لا» گشته است.

[۱۹۸۶] جانْ کـمال است و نـدای او کـمال　　مصطفیٰ گـوید: «أرِحـنا یـا بـلال!»

[۱۹۸۷] ای بـلال! افـزا ز بـانگ سـلسلت　　آن دمـــی را کـــه دمـیدم در دلت

یعنی:[2] مرتبهٔ جانْ کمال است. پس ندای آن جان نیز کمال است. پس ندای آن سرورِ کایناتْ حمیرا را برای ارتقا و کمال است و برای عروج است، نه بـرای نـزول، چـنانچه مشهور است در میان مردم و آن[3] ندا مانند ندای بلال است که برای عروج «أرِحـنا یـا بلال!» می‌فرمودند.

[۱۹۸۸] زان دمـــی کآدم ازو بـیهوش شـد　　هوشِ اهـل آسـمان بـیهوش شـد

مراد از «دم» عشق و محبّت است که هوش آدم و سایر ذُریّات او از پرتوی آن دم از

---

۱. س: ـ و.　　۲. س: + آن.　　۳. س: در میان آن مردم.

خود[۱] بیهوش شد که حمل بار امانت بر ذمّهٔ خویش بست که اگر ایشان را هوش بودی، این‌چنین بارِ گران را کی قبول نمودی؟!

(بیت:)

آسمان بارِ امانت نتوانست کشید　　　قرعهٔ فال به نامِ منِ دیوانه زدند

کنایت از آن بیهوشی و بیخودی است.

[۱۹۸۹] مصطفیٰ بی‌خویش[۲] شد زان خوبْ صوت　　　شد نمازش در شبِ تعریسْ فوت(۳۹)

مراد از «صوت» صوتِ عشق است، نه صوتِ بلال. چرا که /16A/ حضرت بلال در شب تعریسْ توفیقِ بانگ نماز صبح نیافته بود.

[۲۰۰۲] جان دشمن دارشان جسمی است صِرف　　　چون زیاد از نَرْد او اسمی است صِرف

[۲۰۰۳] آن به خاک اندر شد و کُل خاک شد　　　وین[۳] نمک اندر شد و کُل پاک شد

«زیاد» قسمی از بازی نرد است و نام شخصی است که از دشمنان پیغمبر ـ صلّی‌اللّه علیه و سلّم ـ بود و آن پیغمبر را تهمت کرده بود، چنانچه امام خاقانی به این معنی بیتی فرمودند.

(بیت:)

مرا ز تهمت[۴] مشت زیاد باز رهان　　　که بر زنای زنِ زید گشته‌اند گوا

قصّهٔ سؤال‌کردنِ عایشه ـ رضی‌اللّه عنها ـ از مصطفیٰ ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ که امروز باران بارید، چون تو سوی[۵] گورستان رفتی، جامه‌های تو تر نیست!(۴۰)

[۲۰۱۲] مصطفیٰ روزی به گورستان گذشت　　　با جنازهٔ مردی از یاران برفت

[۲۰۱۳] خاک را در گور او آگنده کرد　　　زیرِ خاک آن دانه‌اش را زنده کرد

---

۱. س: + و.　۲. ش: بیهوش.　۳. ش: این.
۴. س: نهمت.　۵. ش: بسوی.

[۲۰۱۴] این درختانند همچون خاکیان سر برون آورده‌اند از خاکدان

یعنی: مصطفیٰ آن یار بزرگ را درگور کرد و خاک پاک را بر فرق آن گور پُر و آگنده کرد و در آن گور آن تخم و آن دانه را که عبارت از آن یار است مانند کارنده است و باغبان در مزرعهٔ[۱] آن گور کاشته و خاک بر آن جُثّهٔ نمناک انباشته، به روح نباتی و به جان اشجاری زنده کرد و آن دانهٔ[۲] این درختانند که بر عرصهٔ زمین و بر تختهٔ بساتین مانند آدمیان از مزرعهٔ خاکدان سر برآوردند و به اظهارِ اَسرار زمین پای تحقیق و ثبوت صانع افشردند که وجود اثر بی‌وجود مؤثّر و وجود مصنوع بی‌وجود صانع ممتنع است. چرا که چون انواع اشجار و اقسام نباتات از دست کارنده بی‌نیاز نیست؛ پس عناصر و افلاک و عرصهٔ[۳] خاک از پیداکننده و موجِد /16B/ نیز مستغنی و بی‌احتیاج نیست؛ و اگر در اشجار و نباتات مؤثّر باشد و در افلاک و در خاک نباشد، ترجیح بلامرجّح[(۴۱)] لازم آید. پس درختان که از خاک مانند آدمیان رسته‌اند، خالی از کارنده و مؤثّر نیست. پس افلاک و عرصهٔ خاک نیز از مؤثّر خالی نباشد. پس وجود هرچیز دالّ بر مؤثّر است.

تفسیر قول حکیم سنائی قدّس سرّه[(۴۲)]

[۲۰۳۵] غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است

چون نزدیک صوفیان انسانْ عالم کبیر است و آسمان و زمینْ عالم صغیر است، عالم انسانْ عالم باطن است و آسمان و زمینْ عالم ظاهر است. پس در ذاتِ انسانْ عالم غیبْ است که آن عالم غیبْ منازل و مراحل ارواح سالکان و مشاعر و مناسکِ جانِ واصلان است. کاخِ دِماغِ انسان به منزلهٔ آسمان است، باقی اعضا مانند زمین هموار و کوههای

---

۱. ش: مزرع. ۲. س: + و. ۳. س: + و.

ناهموار است و دریا؛ و آنچه در این عالم محسوس موجود است، در عالم انسان نیز موجود است.

قصّهٔ نالیدن اُستن حنّانه چون برای پیغمبر منبر[۱] ساختند که جماعت انبوه شد[۲]، گفتند: ما روی مبارک تو را هنگام وعظ گفتن نمی‌بینیم(۴۳)

[۲۱۴۴] هرچه معقول است، عقلش می‌خورد[۳] بی‌بیان و معجزه، و بی‌جرّ و مدّ
[۲۱۴۵] این طریقِ نکرِ نامعقول بین در دل هر مُقبلی مقبول بین

یعنی: هرچه مدرَکِ عقل و فهم است، مقبول اهل عقل است و بس، مانند فلسفی و اَتباعِ او؛ به خلاف این طریق انبیا و مرسلین ـ علیهم الصلوة أجمعین ـ که مستنکَرِ عقل فلسفی و غیرمدرَکِ عقل اوست، مقبول دلهای جمیع مقبلان و برگزیدهٔ خاطر[۴] همهٔ اهل عرفان‌است.

[۲۱۵۲] دست و پایِ او جماد، و جانِ او هرچه گوید، آن دو در فرمانِ او
[۲۱۵۳] با زبان گرچه که تهمت می‌نهند[۵] دست و پاهاشان[۶] گواهی می‌دهند[۷] (۴۴)

یعنی: دست و پایِ آن فلسفی جمادند مانند جمادات دیگر؛ و روح و جانِ آن فلسفی هرچه بگوید و هرچه حکم بکند مر آن دست و پای را، آن دست و پای در اطاعت و فرمانبرداریِ آن جانند. مثلاً دست در حقّ قبض و بسط و پای در حقّ حرکت و سکونْ مطیع و فرمانبردارِ جانند. پس اگرچه آن فلسفی و اَتباعِ او با زبان خویش بر آن معجزات انبیا چنانچه اژدها شدن عصای موسی و نالیدنِ ستونِ حنّانه به پیغمبر ما تهمت می‌نهند و می‌گویند که این قسم حرکات غیرمعقول که از جمادات صادر شود غیر از سحر و شعبده نیست یا غلبهٔ سوداست که در مزاج مستمعان پیداست که بدان سودا چشم و گوشِ

---

۱. س: میز. ۲. ش: شدند. ۳. ش: میخرد.
۴. س: خاطره. ۵. س: مینهد. ۶. ش: پای او.
۷. س: میدهد.

ایشان این قسم حرکات غیرمعقولات را بینا و شنواست؛ امّا دست و پایِ ایشان گواهی می‌دهند بر اینکه جمادات به فرمانِ حق تعالی متحرّک و ساکن توانند[1] بود. چراکه نسبتِ حق به اجزای[2] این عالم، همچو نسبت جان است با ابدان.

او چو جان است و جهان چون کالبد　　کـالبد از جـان پـذیرد نـیک و بـد

و بودنِ دست و پای مطیع و[3] فرمانبردارِ جان و نبودن افراد و اجزایِ این جهانْ مطیع و فرمانبردارِ جانِ جان بالتساوی نسبت در میان، دعوی است بی‌برهان و قولی است بی نور ایمان.

گردانیدنِ عمر ـ رضی‌اللّه عنه ـ نظر او را از مقام گریه که مقام هستی است به مقام استغراق که مستی[4] است[(۴۵)]

[۲۱۹۹]　پس عمر گفتش که این زاریِّ تـو　　هست هـــم آثـارِ هشـیاریِّ تـو

[۲۲۰۰]　راهِ فانی گشته، راهی دیگر است　　زانکه هشیاری،گناهی دیگر است

[۲۲۰۱]　هست هشیاری زِ یـادِ مٰـا مَـضَیٰ　　مٰا مَضَیٰ و مستقبلت پـردهٔ خـدا

یعنی: پس حضرت عمر گفت آن پیر چنگی را که ناله و زاریِ تـو عـلامت هشـیاری است /17B/ و این قسم توبه که متضمّن هشیاری است، بدتر از گناه است. چرا که تـوبه عبارت است از پشیمان شدن از گناهانِ ماضی، و بازماندن از آن گناهان در زمان حال و استقبال؛ و در[5] فنا، ماضی، حال و استقبال سراسر هدر و[6] هباست که آن مرتبهٔ فنا مرتبهٔ «لیس عند ربّک صباح و لامساء»[(۴۶)] است که آن مقامْ مقامِ خداست. پس در آن مـقام، زمان و مکانْ باطل و نارواست.

[۲۲۰۴]　چون به طَوف خود به طوفی مُرتَدی　　چون به خانه آمدی، هم با خـودی

۱. ش: تواند.　۲. س: + و اشخاص و افراد.　۳. س: ـ و.
۴. س: هستی.　۵. س: ـ در.　۶. س: سراسر رو به.

یعنی: چون گِردِ نفس و هستیِ خود طواف کرده بودی که خود را در هاویهٔ تن‌پروری برده بودی، آن زمان مرتدّ طریقت بوده‌ای که در طریقِ حق گِردِ نفس گشتن کافری است که تن‌پروری غافل‌کننده از یاد حق است.

(بیت:)

هر آن کِاو غافل از حق یکزمان‌ست — همـاندم کـافرست امّـا نـهان‌ست

اگـــر آن غـافلی پـیوسته بـودی — درِ رحمت به رویش[۱] بسته بـودی

والحال که به خانهٔ توبه آمدی، هم از خود و از هستیِ خود خلاص و مَناص نیافتی که هنوز در تو شعورِ ماضی و حال و استقبال باقی است که هستیِ تو با هستیِ حق غیرمتلاقی است.

[۲۲۰۵] ای خبرهات از خبرده بی‌خبر — تـــوبهٔ تـــو از گـناهِ تـو بَـتَر

یعنی: ای مخاطب! تو در خبردادن ازگناهان ماضی از[۲] مُخبِر حقیقی غافل و بی‌خبری و نمی‌دانی که مخبر حقیقیِ این خبر، ذات حق است. پس مرتبهٔ فنا نداری که در این خبرها ذات خویش در میان آری. چرا که اقلّ مرتبهٔ فنا این است که بنده در هر کاری بداند که متصرّفِ این کار ذاتِ حق است و ذات حق در این فعلْ فاعلِ مطلق است؛ بنده را در آن فعلْ دخلی نه و اگر آن فعل از خود بداند، پس حق را دزدیده و حقیقتِ حق را پوشیده است، چنانچه درفتوحات است /18A/ که خیانت سه قسم است:

یکی: خیانت در امور دنیاست، چنانچه حکّام و کارفرما در حُطام دنیاوی خیانت نمایند و حقوق سلطانی به دزدی و دَغَل در بغل مخفی دارند و آن حقوق را کما هی نگذارند.

دویم[۳]: خیانت در اَدای حقوق شرع است که حقوق شرع ـ که امر به معروف و نهی منکر است ـ به سوی خلایق نرساند و در آن رساندن تهاون نماید.[۴] پس در این صورت،

---

۱. س: دری رحمت برو پس. ۲. س: و. ۳. س، ش: دوم.
۴. ش: نمایند.

حقیقت راه حق را دزدیده است، چون در اَدای آن تهاون ورزیده است، چنانچه حق ـ سبحانی تعالی[1] ـ می‌فرماید[2]: ﴿یَا أَیُّهَاالرَّسُول بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِن رَبِّکَ فِإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾.

سیوم: خیانت در حقوق اِلـه است که بنده جمیع اعمال و افعال خود از خود نداند و اگر نه حق را دزدیده و حقوق حق را پوشیده باشد.(۴۷)

[۲۲۰۹] همچو جان، بی‌گریه و بی‌خنده شد — جانْش رفت و جانِ دیگر زنده شد

یعنی: آن پیر، مانند روح و جانْ بی‌گریه و بی‌خنده شد که روح که عبارت از ﴿أمْرِ رِبِّی﴾ است، منزّه از گریه و خنده است. چرا که گریه و خنده صفتِ مخلوق و[3] بنده است که به امید و بیم زنده است و جان آن پیر که فانی و نفسانی بود، محو و معدوم گشت و جانِ دیگر که باقی و نورانی است، در اندرون آن پیر پیداگشت.

[۲۲۱۰] حـــیرتی آمـــد درونش آن زمـــان — کـه بـرون شـد از زمـین و آسـمان

[۲۲۱۱] جست و جویی[4] از ورای جست و جو[5] — من نـمی‌دانـم، تـو مـی‌دانـی بگـو[6]

[۲۲۱۲] حال و قالی[7] از ورای[8] حـال و قـال — غـــرقه گشـته در جـمالِ ذوالجـلال

یعنی: حیرت تجلّی ذات حق که بر چهرهٔ ممکنات تافته است، از اندرون آن پیر پیدا شد؛ و جست و جوی کویِ مقصود غیر جست و جوی معهود که مربوط به شعور هستی و وجود است، از اندرون آن پیر پیدا شد، یعنی جست و جـوی و قـال و حـال سِـوای آن جست و جوی و قال و حال که پیش از فنا و استغراق بود /18B/ از اندرون آن پیر پیدا شد که مستغرقِ دریای جمال و مستهلکِ بَیدایِ وصال گشت و گوهر مقصود در صدفِ وجودِ او روی نمود و طالبِ عینِ مطلوب گشت.

---

۱. ش: سبحانه و تعالی.
۲. س: میفرمایند.
۳. س: ـ و.
۴. ش: جوی.
۵. ش: جوی.
۶. ش: بگوی.
۷. س، ش: قال.
۸. س: ورائی.

[۲۲۱۴] **عقلِ جزء[۱] از کُل پذیرا نیستی   گر تـقاضا بـر تـقاضا نـیستی**
[۲۲۱۵] **چون تقاضا بر تقاضا مـی‌رسد   موجِ آن دریا بدینجا می‌رسد[۲]**

یعنی: عقل جزئی، پذیرای هیچ مقصود را از جانب عقل کل هرگز نبودی. اگر آن عقل جزئی از آن عقل کلّی تقاضا ننمودی، چون طلب بر طلب و تقاضا بر تقاضا از جانب عقل جزئی به سوی آن عقل کلّی می‌رسد؛ پس موج آن دریای عقل کلّی به سوی این عـقل جزئی می‌رسد. پس هیچ‌کس را حق ـ سبحانه تعالی ـ بی‌طلب و تقاضا نمی‌دهد و بر هیچ کس بارِ منّت و احسان بی‌خواهش و استدعا هرگز نمی‌نهد.

صبر فرمودنِ اَعرابی زن خود را و فضیلت صبر و فقر گفتن با زن(۴۸)

نِـخوت و دعـوی و کِـبر و تُـرّهات   دور کن از دل که تـا یـابی نـجات

یعنی: دعوی[۳] مهمانداری و از سبب عدم قـدرت و اسـتطاعت بـردن شـرمساری و خواهش بذل و اعطا[۴] و نظرکردن بر حال خویش و اَقربا، سراپا عُجب و تکبّر و سراسر نخوت و تبختر است. تا که از وسواسِ این و آن و از خطراتِ خویش و بـیگانگان دور نشوی و از عَقَبهٔ ننگ و ناموس عبور نکنی، از دست نفسِ و شیطان نجات نیابی.

تا بدانی هـر کـه را یـزدان بـخوانـد   از هــمه کــارِ[۵] جــهان بـیکار مـاند
هر که را بـاشد ز یـزدان کـار و بـار   یافت بار آنجا و بـیرون شـد ز کـار

---

۱. ش: در دو نسخهٔ «س» و «ش» واژهٔ «جزء» و مشتقاتش به صورت نایکدست گاه به شکل «جـزو» یـعنی بـا حروف واو ضبط شده که یکدست شد.

۲. در حاشیهٔ نسخهٔ «س» آمده است: یعنی عقل جزئی بالطبع پذیرا و جویای نیستی است از عقل کلّ. اگر عقل جزئی را پی هم تقاضای دنیا و مافیها نباشد؛ و در بیت دویم استفهام است؛ یعنی وقتی که پی هم تقاضای دنیاوی از تو به ظهور آمد، موجِ آن دریا که هستیِ فانیِ تو را غرق نموده، به هستی ابدی زنده دارد، نخواهد رسید. پس آن پیر چنگی تقاضای دنیاوی را ترک کرد، غرق دریای ذوالجلال شد. «از مولانا فقیر محمّد سلّمه اللّه الصمد»

۳. س: دعوای.

۴. س: عطا.

۵. ش: کاری.

زیرا که «ترک الدنیا رأس کلّ عبادة»(۴۹) واقع است. چون از دنیا گذشتی، از همهٔ تکلیفات رستی که مبنای تکلیفاتْ هستی است نه نیستی، وجود است نه عدم.

[۲۲۹۸] دان که هر رنجی ز مُردن پاره‌ای‌ست — جزء مرگ از خود بران، گر چاره‌ای‌ست

[۲۳۰۰] جزء مرگ ار /19A/گشت شیرین مر تو را — دان که شیرین می‌کند کُل را خدا

یعنی: هر محنت و رنج، جزئی از اجزای مرگ است. پس تا که به مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» ـ که عبارت از مرگ جزئی است ـ ترشی و تلخی آن مرگ نچشی[۱] و آن تلخ را بر خود شیرین نگردانی، از دست تلخی مرگ کلّی ـ که عبارت از مفارقت نفس ناطقه از بدن است ـ خلاصی[۲] نیابی و به آسانی در آن عالم نشتابی.

نصیحت‌کردنِ زن مر شوی را که سخن افزون از قدم و از مقام خود مگو ﴿لِمَ تَقُولُونَ[۳] مَا لاتَفْعَلُونَ﴾ که این سخنها اگرچه راست است[۴]، [این مقام توکّل تو را نیست]

[۲۳۲۰] از قناعت کی تو جان افروختی — از قناعتها تو نام آموختی

[۲۳۲۱] گفت پیغمبر: قناعت چیست؟ گنج — گنج را تو وانمی‌دانی ز رنج(۵۰)

[۲۳۲۲] این قناعت نیست جز گنجِ[۵] روان — تو مزن لاف، ای[۶] غم و رنجِ روان

یعنی: حقیقتِ قناعت که عبارت از تساوی طرف وجود و[۷] عدم است و نه از[۸] یافتِ اسباب در مقام سرور و انتعاش است و نه از عدم یافت در محلّ غضب و پرخاش است.

---

۱. س: بچشی. ۲. ش: خلاص. ۳. س: لم تفعلون.
۴. س: ـ است. ۵. ش: آب. ۶. ش: ـ ای.
۷. س: ـ و. ۸. س: ـ از.

از نورِ آن قناعت کی تو جان خود را روشن کردی؟ و مهمان آن جان را به نعمت دیدارِ رحمان کی خورش و پرورش دادی؟ و کی خوانِ «یطعمنی ربّی» پیش آن مهمان نهادی و تو غیر از اسم و رسم آن قناعت ـ که شیوهٔ عوام است ـ نداری که هرصبح و شام چشم انتظار بر درِ یار و اغیار دوخته و به آتش دیگدان خانهٔ جان را افروخته و در وقت گرسنگی در کینه و غضبی و در وقت تهی شکمی چون نی در نالشی و همیشه برای استخوانی[1] با سگان در جنگ و چالشی و قدمِ دعوای فقر و دمِ قناعت با امیران فقر ـ که قانع به خشک و ترند و پادشاهان بحر و برّند ـ می‌زنی و لافِ درویشی بر خود می‌تنی[2] و نِشترِ طمع بر رگِ ملخ می‌زنی و تو در میان آن قناعت که گنج است /19B/ و در میان آن که رنج است فرق نکرده‌ای و پیغمبر خدا آن قناعت که نصیحت خاصان است گنج فرموده‌است[3]، نه این قناعت که رنج است گنج نام نهاده‌است.

نصیحت‌کردنِ مرد زن را که در فقیران به خواری منگر [و] در کار حق به گمان کمال[4] نگر و طعنه مزن در فقر

[۲۳۴۲] گفت: ای زن! تو زنی یا بوالحزن؟ فقر فخر آمد مرا بر سر مزن(۵۱)

[۲۳۴۳] مال و زر سر را بوَد همچون کلاه کَل بوَد او[5] کز کُلَه سازد پناه

اهل لغت، اشتقاقِ فقر از «فقار» کنند و فقار مهره‌های پشت را گویند؛ و در اصطلاح علمای فقه، فقر را از آن جهت فقر می‌خوانند که احتیاج معاش و عدم حصول آن معاشْ پشت او را شکسته است؛ و مراد از فقر در این مقام که مقامِ فخر است، شکستن فقر است پشتِ احتیاج را و گسستن اسباب دنیا را که فقیر حقیقی جمیع اسباب دنیا را شکسته و از تعلّقات دنیاوی رسته، تصرّف ملک بی‌اسبابی پیداکرده، کلاهِ رضا و تسلیم بر تارک

۱. ش: استخوان. ۲. ش: میبینی. ۳. ش: ـ است.
۴. ش: بکمال. ۵. ش: کو.

نهاده، بر سریرِ نیستی نشسته است. این چنین فقر را پیغمبر خدا فخر فرموده است، نه به فقری که احتیاج و درماندگی است مباهات و افتخار نموده است کـه سـروری حـقیقی نیستی است نه هستیِ مال و زر است که مال و زر مانند کلاهِ سر است که کَل را عیب‌پوش و زیب‌ور است و خوبان را بدنما و عیبِ سر است، که کلاهِ خوبانْ زلفِ عنبرین و کاکلِ مشکین است، نه لباس و اطلس و قماش زرّین است.

[۲۳۵۳] زانکـــه درویشـــی ورای کـارهاست　　دم به دم از حق مر ایشان را عطاست

یعنی: درویشی ورای اعمال و سوای افعال است که مدار درویشی بر تسلیم و توکّل است، نه در تک و دو برای جمع کردنِ زر و پول است. چرا که هر دم و هر وقت ایشان را عطای نعمتِ /20A/ ظاهری و باطنی از حق سبحانه بی‌رنج و تعب، دائم و مستمرّ است.

[۲۳۵۵] آن یکـی را نـعمت و کـالا دهـد　　وان دگـــر را بـر سـر آتش نـهد

[۲۳۵۶] آتشش سوزد که دارد این گـمان　　بر خـدای خـالقِ هـر دو جـهان

یعنی: مجمل این‌قدر باید دانست که فقر [در] نفس‌الامـر و فـی‌الحـقیقة مـرغوب و محبوب حق است. چرا که حق تعالی عادل است و عادل بر هیچ کس ظلم جایز نمی‌دارد؛ و به جهت اِضرار و اهلاکِ بنده فقر را بر آن بنده نمی‌گمارد، بلکه آن فقر را عینِ لطف و احسان خود می‌پندارد؛ و کسی که گمان آن برد که نعمت و کالا احسانِ حق است و فقر و اِفلاسْ غضبِ اوست، آن کس را حق ـ سبحانه تعالی ـ در آتشِ دولتِ قارون و در آبِ نعمتِ فرعون هلاک گرداند و در جیفهٔ دنیا مبتلا دارد.

در بیان این خبر که «إنّهنّ یَغلِبْنَ العاقلَ و یغلبُهُنَّ الجاهلُ»(۵۲)

[۲۴۳۶] مـهر و رقّت، وصـفِ انسـانی بـوَد　　خشم و شهوت، وصفِ حیوانی بوَد

[۲۴۳۷] پرتو حقّ است آن، معشوق نیست　　خالق است آن، گوییا مخلوق نیست

یعنی: آن کس که در نهادِ آن کس مِهر و رقّت[1] آماد[2] است و به رأفت و رحمْ معتاد است، آن کس پرتوی ذات حق است و مظهرِ کریم مطلق است؛ به وسمهٔ «تخلّقوا بأخلاق اللّه»(۵۳) موسوم و به مُهر «بی یسمع و بی‌ینطق»(۵۴) مختوم، بلکه از رنگِ من و تویی مصفّا گشته، به مقامِ عینیت پیوسته است. خشم و شهوت حیوانی از بارگاه رحمت ایشان دور است[3] و غضب و کینه‌کشی از تُتُقِ جمال ایشان مهجور؛ و از صفت معشوقیت که کینه‌کشی و فتنه‌وَشی است[4] عروج نموده،[5] از نقص مخلوقیت رسته، به ذِروهٔ خالقیت پیوسته است که خشم و غضبْ تقاضای مخلوقیت، و مِهر و رقّتْ لازمهٔ خالقیت است؛ و دورماندن از این اوصاف ذات زن آشکارا و مبرهن /20B/ است که ناقصات عقل و دین است و نیز دور از مذاق حضرت مولوی است، چنانچه جای دیگر می‌فرمایند:

قبلهٔ باطن گزینان ذوالمِنَن — قبلهٔ[6] صورت‌پرستان روی زن
قبلهٔ جبریل گشته است سدره‌ای — قبلهٔ عبدالبطون شد سفره‌ای
قبله مر[7] ذی مطمعان همیانِ زر — قبلهٔ خر بنده چبْوَد کونِ خر

تسلیم‌کردنِ مرد خویش را به آنچه التماس زن بود

[۲۴۴۶] کفر و ایمان، عاشقِ آن کبریا — مس و نقره، بندهٔ آن کیمیا

یعنی: کفر و ایمان هر دو مسخّرِ مشیّتِ کبریاست و عاشق و مطیع آن پادشاست؛ و مس و نقره که به منزلهٔ کفر و ایمان است نیز بندهٔ آن کیمیاست.

---

۱. س: رفت.
۲. س: ـ آماد.
۳. ش: ـ است.
۴. س: + و.
۵. س: + و.
۶. س: + بر.
۷. ش: د.

در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخّرِ مشیّتِ حقّاند چنانچه زهر و پازهر[۱]

بیت:

[۲۴۴۷] موسی و فرعون، معنی را رَهی ظاهر آن ره دارد و این گمرهی

یعنی: بیان احوال موسی و فرعونِ باطنی و معنوی مانند کفر و ایمان و زر و نقره بگذار و[۲] بیان احوال موسی و فرعون که ظاهر و مشهورند که موسی راهبر بود و فرعون سرکشی و گمراهی می‌نمود، در میان آر.

یا مراد آن است که موسی و فرعون ظاهری مطیع و بندهٔ معنی و حقیقت‌اند که هر دو مسخّر مشیّت اویند، اگرچه موسی راهبر بود و فرعون گمراهی می‌نمود؛[۳] اگر لفظ «رهی» به معنی بنده اعتبار کرده شود.

و اگر[۴] به معنی خلاصی اعتبار کرده شود، پس معنی اوّل مراد خواهد بود.

[۲۴۴۸] روز، موسی پیشِ حق نالان شده نیم‌شب فرعون هم گریان شده

[۲۴۴۹] کاین چه غُلّ است ای خدا بر گردنم؟ ور نه غُل باشد، که گوید من منم؟

یعنی: چون موسی کلیم و خلیلِ حق بود، فرعون نیز خضوع و خشوع به درگاه حق می‌نمود. پس فرعون نیز مطیع و ساجدِ حق بود ولیکن در طریق اطاعت و سجود که آن طریق را حضرت /21A/ موسی راه می‌نمود، انکار کرده، راه خودپسندی می‌پیمود، بدان جهت مردود گردید[۵] و[۶] چشید آنچه چشید.

در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخّر مشیّت حق‌اند

[۲۴۶۷] چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیی با موسیی در[۷] جنگ شد

---

۱. س: + بیت.
۲. ش: ـ و.
۳. س: + و.
۴. س: ـ اگر.
۵. س: کردند.
۶. س: ـ و.
۷. ش: اندر.

[۲۴۶۸] **چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارند آشتی**

یعنی: چون موسی و فرعون از مرتبهٔ وحدت و لاتعیّن به سوی کثرت[1] و تعیّن جلوه‌گر گشتند، به سبب آن تعیّنْ تنافی و تخالف در میان هر دو پیدا گشت و رنگِ دویی و رنگِ من و تویی روی نمود. اگر وَسمهٔ تعیّن از چهرهٔ ایشان برخیزد، همان اتّحاد و آشتی روی نماید و خِمار چهرهٔ موسی و فرعون در انکار هر[2] واحد برگشاید.

[۲۴۶۹] **گر تو را آید بر این نکته سؤال	رنگ کی خالی بوَد از قیل و قال؟**

یعنی: تو را اگر ای مخاطب! بر نکتهٔ مذکور خدشهٔ سؤال آید و البتّه ای سائل! خدشهٔ سؤال و خطرهٔ قیل و قال در خاطر تو خواهد بود. چرا که ای سائل! تو با رنگ هستی و به مرتبهٔ بی‌رنگی نپیوستی تا خطرهٔ سؤال و خدشهٔ قیل و قال از خاطر تو برخیزد.

[۲۴۷۰] **ای عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست	رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست؟**

تقریر سؤال آنکه چون موسی و فرعون همان رنگ است که در مرتبهٔ وحدت و بی‌رنگی مخفی و مستور بود، پس چرا رنگ را با بی‌رنگی جنگ و دویی نمود؟ و چرا موسی اژدهای غضب بر هلاکت فرعون گشود؟

[۲۴۷۱] **اصل روغن زآب افزون می‌شود	عاقبت با آب ضد چون می‌شود**

تحریر جواب آنکه ضدّیت و جنگِ فرع با اصل به سبب امر عارضی، مثلاً ضدّیت آب با روغن به سبب عارضهٔ کدورت عرضی[3] و[4] عارضی، منافی اصالتِ اصل و نافی فرعیتِ فرع نیست؛ و جنگ و ضدّیت در میان موسی و فرعون /21B/ که به واسطهٔ کدورتِ تعیّن و تشخّص است، منافی اتّحاد نیست. چرا که ضدّیت عارضی و وهمی، منافی فرعیت و اصالت نیست. چرا که این ضدّیتْ وهمی و اعتباری است، نه حقیقی و

---

۱. س: کرت.	۲. س: بر.	۳. ش: ارضی.
۴. ش: ـ و.

نفس‌الامری؛ چنانچه در دفتر ششم می‌فرمایند که ضدّیتی که در افراد عالم است، ضدّیتِ وهمی و[1] اعتباری است:

ضدّ و نِدّش نیست در ذات و عمل　　زین بپوشیدند هستی‌ها حُلَل
بر شمار برگ بستان ضدّ و نِدّ　　چون کفی[2] بر بحر بی‌ضدّ است و نِدّ

پس ضدّ و نِدّ در ذات حق و در ایجاد[3] آن حق به هیچ وجه نیست. پس این ضدّ و نِدّ به اعتبار هستی و تعیّن است که آن هستی و تعیّن حُلّهٔ ضدّیت و نِدّیت پوشیدند و برای ضدّیت و جنگ جوشیدند.

[۲۴۷۳]　یا نه جنگ است از برای حکمت است　　همچو جنگ خر فروشان(۵۵) صنعت است

یا جواب آن سؤال این است که اگرچه در میان موسی و فرعون از روی ظاهر پرخاش و جنگ بود، امّا از روی حقیقتْ صلح و رفعِ رنگ بود، برای حکمت مصالح عباد و به جهت دفع مفاسد اهل کون و فساد. چرا که فرعون، منقاد و مطیعِ موسی بود ولیکن از روی ظاهر به واسطهٔ قوم با موسی جنگ و خصومت می‌نمود.

[۲۴۷۴]　یا نه این است و نه آن حیرانی است　　گنج باید جست این ویرانی است

یا حلّ[4] آن اشکال بدین منوال است که در میان اصل و فرع، نه جنگ است و نه کینه. چرا که اصل این عالمْ کثرت و تعیّنِ آن ذات است که مبرّا از اسما و صفات و منزّه از قید نفی و اثبات است که /22A/ اثبات صفت صلح و جنگ منافی آن ذات است که آن ذات عبارت از ذاتِ بحت و قابلیتِ محض است و این عالم مخلوقات غیر آن ذات است که آن ذات ورای ماست[5] و خارج از آسمان و زمین و ما فیهاست.

[۲۴۷۵]　آنچه تو گنجش توهّم می‌کنی　　زان توهّم گنج را گم می‌کنی

---

۱. س: ـ و.　۲. ش: کف.　۳. س: اتحاد.
۴. ش: حال.　۵. ش: درست.

[۲۴۷۶] چون عمارت دان تو وهم و رایـها　　گــنج نــبوَد در عـمارت جـایها

یعنی: آن ذاتی که تو به وهم و فهمِ خویش گنج قرارداده‌ای، آن ذاتْ گنج نیست. چرا که وهم و فهمْ محدود و متناهی است و اثر هستی است و مؤثّر بلند و پستی است؛ و گنجِ ذاتِ حق منزّه از بلند و پستی و مبرّا از لوثِ وجود خارجی و حسّی است. پس آن چیز را که به احاطهٔ وهم و فهمِ خویش گنجِ ذات حق قرارداده‌ای، آن چیز خدایی است[1]، مجعول و متوهّمِ و الهی[2] است تراشیدهٔ تو و من.

(بیت:)[3]

آنچه پیش تو بیش ازین[4] ره نیست　　آیـنهٔ[5] فـهم تـوست، اللّـه نـیست

[۲۴۷۸] نه که هست از نیستی فـریاد کـرد　　بلکه[6] نیست آن هست را واداد کرد

یعنی: نیستی با هستی و موسی با فرعون در جنگ و فریاد نیست که موسی با فرعون جنگ کرده باشد، بلکه آن نیستی آن هستی را از خود دورکننده است که موسی فرعون را از خود دور و ردّ کرده بود، نه آنکه با فرعون جنگ و پرخاش می‌نمود که هستی نزدیکی نیستی مبغوض و مردود است، نه محبوب و محمود است.

[۲۴۸۱] نعلهای واژگونه(۵۶) است ای سلیم!　　نفرتِ فـرعون مـی‌دان[7] از کـلیم

یعنی: در این عالم شعبده‌باز و حیله‌ساز نعلهای واژگونه و خلافِ ظاهر مهیّا و موجود است که نفرتِ فرعون از موسی نیز از جملهٔ نعل واژگونه است کـه فـرعون بـه جـهتِ مغالطهٔ مردم زده است تا کسی بر حال فرعون اطّلاع نیابد. چرا که موسی همه نیستی بود و فرعون همه هستی. بایستی که موسی از فرعون نـفرت مـی‌نمود نـه آنکـه فـرعون از موسی /22B/ نفرت نـماید ولیکـن فـرعون نـعل واژگـونه زده بـود بـرای قـوم و اگـر نـه

---

۱. س، ش: خدا نیست.　۲. س: واهی.　۳. س: ـ بیت.
۴. س: زین.　۵. س: عاینی.　۶. ش: بلک.
۷. س: میران.

فی‌الحقیقة منقاد و مطیعِ موسی بود ولیکن نفرت می‌نمود تا قوم بدانند که فرعون نیست است و وارسته و موسی هست و پابسته است تا رسته از پابسته گریزان و نفیر[1] است و نیستی از هستی مکدّر و دلگیر است.

در معنی ﴿مَرَجَ البَحْرَیْنِ یَلْتَقِیَانِ بَیْنَهُمَا بَرْزَخٌ لایَبْغِیانِ[2]﴾

[۲۵۷۷] صورتِ برهم زدن از جسمِ[3] تنگ — اختلاطِ جانها در صلح و جنگ

یعنی: صورتِ تلاقی[4] برهم زدن است از راه جسمِ[5] تنگ که به[6] اعتبار جسمِ[7] تنگْ صورتِ عدم تلاقی و اتّفاق است، امّا فی‌الحقیقة و نفس‌الامر اختلاطِ جانهای شیرین با شیرین است و اختلاط جانهای تلخ با تلخین است در حقّ[8] صلح و جنگ که موج آب شیرین ـ که فوجِ صلح‌اند ـ با جنس خویش متّفق‌اند و موجِ آب تلخ ـ که فوج جنگ‌اند ـ با جنس خویش متّفق و متلاقی شده، کینه‌های تلخی از خودها دور می‌کنند و موجهای آب تلخ که فوجهای جنگ‌اند مِهرها را از ضدّ خود دور می‌کنند.

[۲۵۸۰] مِهر، تلخان را بـه شـیرین مـی‌کَشَد — زانکـه اصـلِ مِـهرها بـاشد رَشَـد

ولیکن مهر و شیرینیِ آب شیرینْ تلخ را به سوی خود می‌کشد تا از نهادِ ایشان شوریّت برآرد که اصل مهر و رشد و ارشاد است، نه قهر و اِفساد است؛ و شوریّتِ آب تلخ، آب شیرین را به سوی خود می‌کشد تا آب شیرین را شور گرداند و آب شیرین بر طبع آن شور ماند، امّا شیرین کجا درخور و لایقِ شور است که با شور آمیزد و خود را بر قهر او انگیزد.

---

۱. س: نفر.
۲. س: یبقیان.
۳. س: چشم.
۴. ش: ـ تلافی.
۵. س: چشم.
۶. س: ـ به.
۷. س: چشم.
۸. س: حق در.

در معنی آنکه آنچه ولیّ کامل کند، مریدان را نشاید گستاخی کردن و همان فعل کردن

[۲۶۰۳] گر ولی زهری خورد، نوشی شود ‌‌ ‌ ور خورد طالب، سیه‌هوشی شود

[۲۶۰۴] «ربِّ هَبْ/23A/لی»از سلیمان آمدست ‌‌ ‌ که مده غیرِ مرا این ملک و دست

[۲۶۰۵] تو مکن با غیرِ من این لطف و جود ‌‌ ‌ این حسد را ماند، امّا آن نبود

یعنی: چون ولی را زهر مضرّ نیست که وجودِ آن ولیّ تریاق گشته است و از تأثیر زهر رسته است. پس «ربّ هب لی» که از سلیمان صادر است، به جهتِ آن است که آن سلیمان بر زهرِ مملکت و سلطنتْ غالب و قاهر است و غیرسلیمان را آن ملک و سلطنتْ مُهلک و مضرّ است که وجود غیرسلیمان محتاجِ تریاق است و سلیمان عینِ تریاق است. پس آن سلیمان از تأثیر زهرْ منزّه و پاک است. پس دعای سلیمان به جهتِ شفقتِ سلاطینِ پسین است که تا آن سلاطینِ پسین[1] مبتلای این بلا نگردند که احتمالِ بار حقوق مملکت، مشکل و متعذّر است؛ یعنی ملکی که احتمالِ بارِ حقوق آن ملک متعذّر و غیرآسان است، قلاّدهٔ تکلیف آن ملک بر گردنِ هیچ‌کس مَنِه و مهارِ اختیار آن ملک به دست من دِه که فضل تو در اَدای آن حقوق به من رهنماست و اعطای آن ملک به غیر من بی‌موقع و بی‌جاست.

[۲۶۰۶] نکتهٔ «لاینبغی» از جان بخوان ‌‌ ‌ سِرّ «مِن بعدی» ز بخلِ او مدان[2]

یعنی: در کلمهٔ ﴿لایَنْبَغِی﴾ دلالت است بر اینکه دعای سلیمان به جهتِ شفاعت و شفقتِ ملوکانِ پسین و سلاطینِ آخرین است، نه به جهتِ بخل و کین است یا[3] به جهتِ الزام خصم و اعجاز منکرین است. چرا که ثبوت این مدّعا به غیر کلمهٔ ﴿لایَنْبَغِی﴾ که دالّ

---

۱. س: پیشین. ‌ ۲. س: نخل وامدان. ‌ ۳. س: تا.

بر تعسّر است، حاصل می‌گردید. پس ایراد کلمهٔ ﴿لایَنْبَغِی﴾ دالّ است بر اینکه ملکی که احتمالِ بارِ حقوق آن ملک متعسّر و متعذّر است، آن ملک را به من دِه. پس در ایراد کلمهٔ ﴿لایَنْبَغِی﴾ دلالت بر این است که دعای سلیمان برای شفاعت و شفقت است.

و در کلمهٔ ﴿مِن بَعْدِی﴾ نیز/23B/ دلالت است بر عدم بخل و حسد سلیمان بر اعطاکردن ملک را به دیگران. چراکه اگر مدّعای سلیمان از این دعا بخل و حسد می‌بود، کلمهٔ ﴿مِن بَعْدِی﴾ ایراد نمی‌فرمود. چراکه بخل و حسد کردن در حقّ کسی که آن کس بعد من موجود خواهد بود، بی‌فایده و بی‌سود است، و تقیید کلمهٔ ﴿مِن بَعْدِی﴾ مخلّ آن مقصود است. چراکه در صورت تقییدْ[1] دعای عدمِ اعطای ملکْ مخصوص به آن جماعت خواهد بود که آن جماعت مِن بعد ظهور خواهد نمود و در صورت اطلاقْ مستدعی دعای عدم اعطای ملک مر آن جماعت را خواهد بود که در جمیع ازمنه موجود باشند.[2]

[۲۶۱۳] **هرکه را بدْهی و بُکْنی آن کَرَم**	**آن سلیمان است و آن‌کس هم منم**
[۲۶۱۴] **نَبْوَد او بعدی ولی باشد معی**	**خود معی چه بْوَد؟ منم بی‌مدّعی**
[۲۶۱۵] **شرحِ این فرض است گفتن، لیک من**	**بازمی‌گردم به قصّهٔ مرد و زن**

یعنی: شرح این مدّعا که بعد از انقراض زمان سلیمان و انتهای دور آن هر که مالک و متصرّف آن ملک گردد، آن کس بی شائبهٔ غیرمنم، فرض است ولیکن اتمام قصّهٔ مرد و زن ما را نیز غرض است. شرح و بیان این مدّعا به این روش[3] تواند بود که ارواح سایر انبیا و کمّل اولیا یک ذات و واحدند که هیچ تعدّد و تفرقه در ذاتِ وحدتْ سماتِ ایشان نیست، چنانچه اکثر ابیات مُشعِر این معنی است.

تفرقه در روحِ حیوانی بوَد	نفس واحدْ روح انسانی بوَد

۱. ش: تقیّد. ۲. ش: باشد. ۳. س: روشنی.

روحِ حیوانی ندارد اتّحاد | رو مجو تو اتّحاد از روح باد
جانِ گرگان و سگان از هم جداست | متّحد جانهای شیرانِ خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم | لیک یک جان صد بوَد نسبت به جسم[1]
همچو آن یک نور خورشیدِ سَما | صد بوَد نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان | چونکه برگیری تو دیوار از میان

/24A/

و مالک و متصرّفِ این چنین ملکی که بیم سر و بیم جان در آن است، غیر کُمّل انسان و سرورِ سروران را نخواهد بود. پس آن کس اگرچه به اسم و جسم غیرسلیمان است ولیکن به روح و جان، عینِ آن است یا مبتنی است بر کمون و بروز که آن را صوفیه قائل است که روح سلیمان در مَکمنِ بطون مخفی و متواری شده، باز بر منصّهٔ ظهور جلوه‌گر باشد.

مَخْلصِ ماجرای عرب و جفت[2] او

[۲۶۲۳] گرچه سرّ قصّه این دانه است و دام | صورتِ قصّه شنو اکنون تمام

یعنی: اگرچه سرّ و حقیقتِ قصّهٔ این مرد و زن دانه است ولیکن ظاهر و صورت قصّه که مانند دام است، آن صورت را نیز بشنو تمام که بی‌صورتِ دام یافتنِ صید مقصود ناتمام است. پس تا که دام نباشد، از دانه گرفتنِ صید دشوار و متعذّر است. پس چنانچه دانه مقصود است، دام نیز مقصود است.

[۲۶۲۴] گر بیانِ معنوی کامل بُدی | خلقِ عالَم باطل و عاطل[3] بُدی

یعنی: اگر در بیان و اظهارِ مقصودْ ذاتِ معنی و مفهومْ کامل و وافی بودی که مجرّد عقل و ادراکْ ادای مقصود می‌نمودی، پس سوای عالم انسان که اهل تفکّر و تدبّر است،

---

۱. س: چشم. ۲. س: خفت. ۳. س: عاطل و باطل.

خلق و ایجادِ عالمِ صورت ـ که علامت بر[۱] وجود صانع و دالّ بر وجود مؤثّر است ـ باطل و عاطل بودی. پس چنانچه به سوی عالم معنی و عقل در اظهار مقصود افتقار است، همچنان از عالم صورت در اظهارِ مقصود لابدّ و لاچار[۲] است. پس از صورت قصّه‌ای که دالّ بر حقایق اسرار است، نیز لابدّ و لاچار است.

[۲۶۲۵] گر محبّتْ فِکرت و معنیستی صورتِ صوم و صلاتت نیستی

یعنی: اگر مدارِ محبّتِ بنده با حقْ تفکّر و تدبّر بودی، پس صوم و صلاة و حجّ و زکات و سایر طاعات که صوری و ظاهری‌اند، باطل و عاطل بودی. حق تعالی عبادات ظاهری را عبادت نفرمودی./24B/ پس چنانچه تفکّر و تدبّر که معنی‌اند، عبادت است، ارکان ظاهری و بدنی نیز عبادت‌اند. چرا که ارکان ظاهری دالّ‌اند بر محبّت بنده با حق، چنانچه هدیه دالّ است بر محبّت و دوستیِ طرفین.

[۲۶۳۵] ور اثر نبوَد، سبب هم مُظهِر است همچو خویشی کز محبّت مُخبِر است

دلالت محبّت بنده با حق دو قسم است:

یکی: دلالت اثر بر مؤثّر، مانند صوم و صلاة و سایر طاعات ظاهری که هر کدام این[۳] ارکان دالّ‌اند بر محبّت باطنی بنده با حق.

دویم[۴]: دلالت سبب بر مسبّب است، مثل مخلوقیت و خالقیت که هر واحد دالّ‌اند بر محبّت یکی با دیگری، مانند اُخوّت و اُبوّت ـ که نسبت قرابت و خویشی است ـ دالّ‌اند بر محبّت هر واحد مر دیگری را. پس چنانچه ارکان ظاهری ـ مانند صوم و صلاة و سایر طاعات ظاهری ـ دالّ‌اند بر محبّت بنده با حق، اوصاف نسبی و اضافی مانند خالقیت نیز دالّ‌اند بر محبّت هر واحد مر دیگری را.

[۲۶۳۶] چون که نـور اللّـه آیـد در مَشـام مر اثر را یـا سـبب نـبوَد را غـلام

---

۱. س: ـ بر. ۲. س: ـ و لاچار. ۳. س، ش: این هر کدام.
۴. س، ش: دوم.

[۲۶۳۷] تــا مـحبّت در درون شـعله زنـد   زَفت گــردد وز[1] اثــر فـارغ کـند

[۲۶۳۸] حــاجتش نـبوَد پـی اِعـلامِ مِـهر   چون محبّتْ نورِ خود زد بر سـپهر

[۲۶۳۹] هست تــفصیلات تـا گـردد تـمام   این سخن، لیکن بجو تو والسّـلام

یعنی: چون که بوی نور حق در مشامِ جانِ بـنده آیـد، در خـانهٔ بشـریتِ او روشـنی افزاید.[2] پس در آن وقتْ آن بنده، نه مقیّدِ اثر و سبب و نه مرهونِ طاعات و آداب باشد. چرا که مستهلک در ذات حق و مجرّد از صفاتِ خود است.[3] در آن وقت، نه مقیّدِ طاعت و ادب است و نه مرهونِ اثر و سبب است که از هستی خویش فانی و به هستی حق باقی است و در پیدایی محویّت هالک و مفقود است /25A/ نه او و نه شعور او باقی و موجود است که «من أراد العبادة بعد الوصول فقد أشرک باللّه»(۵۷) را مصداق است.

[۲۶۴۰] گرچه معنی شد در این صورت پدید   صورت از معنی قریب[4] است و بعید

یعنی: در صورتی که نورِ حق به مشامِ بنده پُر شد و بدان نور مشحون و مملوّ گردید، اگرچه در این صورتْ معنی و حقیقت پدید است و بس که حقیقتِ حق مرئی و محسوس است؛ و ظاهر و صورت ـ که عبارت از وجود بنده است ـ معدوم و مفقود است؛ ولیکن صورت و ظاهر از معنی هم قریب است و هم بعید که به اعتبار ظاهر، حق و بنده متّحد و یک ذات‌اند. امّا به اعتبار حقیقت و ماهیت، بنده دیگر است و حق دیگر؛

چه نسبت خاک را با ربّ ارباب[5]

که حقیقتِ حق واجب‌الوجود و حقیقتِ بنده مـمکن‌الوجـود است؛ چـنانچه آب و درخت که به اعتبار ظاهر، آب و درخت واحدند که وجود درخت از آب است؛ امّا بـه اعتبارِ حقیقت و ماهیتْ آب غیر درخت است که ماهیتِ درختْ عناصر اربعه[6] است، به

۱. ش: از.
۲. ش: فزاید.
۳. ش: + و.
۴. س: فریب.
۵. ش: رباب.
۶. ش: اربعه عناصر.

خلاف آب که ماهیت آن آبْ بسیط و مجرّد است.

تعیین‌کردنِ زن طریق طلب[1] روزی[2] شوی خود را[3]

[۲۷۰۰] تو گواهی غیر گفت و گـو و رنگ — وانما تا رحـم آرد شـاهِ شَـنْگ

[۲۷۰۱] کِاین گواهی که زگفت و رنگ بُد — نزدِ آن قاضی‌القضاة آن جَرْح شد

یعنی: گواهی که به گفت و گو و قال است و غیرمقرون به مواطاتِ قلب و حال است، آن گواهی نزد حق مجروح و غیرمقبول است و دروغِ بی‌فروغ است.

[۲۷۰۲] صدق[4] همی‌خواهد گواه[5] حالِ او — تـا بـتابد نـورِ او بـی‌قالِ او

یعنی: گواهی و شهادت چنین بنما که بی‌گفت و گو صدق[6] باطن تو در دل دیگر زند که نور فقر در دل آن غیر اثر کند، آن گواهی حالی است نه قالی.

در بیان آنکه چنانچه گدا عاشقِ کَرَمِ کریم است، کرم کریم عاشق گداست. اگر گدا را صبرش بوَد، کریم به درِ او[7] آید و اگر کریم‌را /25B/ صبر بوَد، گدا بر درِ او آید. امّا صبرِ گدا کمالِ گداست و صبرِ کریم نقصانِ کریم

[۲۷۴۹] آن یکی جودش گدا آرد پدید — آن دگر بخشد گدایان را مزید

یعنی: حق تعالی را دو جودند: جودِ ایجادِ گدایان و جودِ اِنعامِ گدایان. بـه جـود اوّلْ گدایان را پیدامی‌کند و به جود دویمْ[8] گدایان را نعمت می‌بخشد.

[۲۷۵۰] پس گدایان آینهٔ جودِ حق‌انـد — وان‌که با حق‌اند، جود مطلق‌اند

چون فقیر دو قسم است: یکی زاهد و عابد است و دیگر عارف و واصل است؛ و آن

---

۱. ش: تعیین کردن طریق زن.
۲. س: روی.
۳. س: ـ شوی خود را.
۴. ش: حق.
۵. ش: گواهی.
۶. س: + و.
۷. ش: گدا.
۸. س، ش: دوم.

که زاهد و عابد است، آینهٔ جودِ حق است که مَصرف و مستحقّ است؛ و آن که واصل به حق است، او خود جود مطلق است که متّصف به اوصاف حق است و فارغ از نان و طَبَق است؛ و آن که ورای این دو قسم است، او مانند حلقهٔ بیرونِ در است که درون خانه را تا درخور است.

فرق در میان آن که درویش است به خدا و آن که درویش است به نان

لیک درویشی که تشنهٔ غیر شد   پس حقیر و ابله و بی‌خیر شد

[۲۷۵۲] **نقش درویشی است نه از اهل جان   نقشِ سگ را تو مَینداز استخوان**

[۲۷۵۳] **فقرِ لقمه دارد[۱] او،[۲] نی فقرِ حق   پیش نقش مُرده‌ای کم نِه طَبَق**

یعنی: آن درویشی که طالبِ غیرحق است، آن درویش غیر مصرف و غیر مستحقّ است. چراکه درویش است برای نان، نه برای طلب حق. پس آن درویشْ صورتِ درویش است، نه معنی درویش که مُردهٔ بی‌جان است. چرا که آن درویشْ عاشقِ نان است و عاشقِ نان دائم مُرده است.

[۲۷۵۶] **عاشقِ حق است از بهر نَوال   نیست جانش عاشقِ حُسن و جمال**

[۲۷۵۷] **گر توهّم می‌کند او عشقِ ذات   ذات نبوَد، وهمِ اسماء و صفات**

یعنی: آن درویش که عاشق حق برای نان و طَبَق است و برای نعمت و نَوال است، آن درویش اگر توهّم و گمانِ آن می‌برد که آن ذاتی /26A/ که مُنعِم و مُعطِی و مُفضِل عبارت از آن ذات است،[۳] بر آن ذات عاشق است و این نعمت و نوال ثمرهٔ صفات آن ذات است و عاشق است بر صفات حق؛ پس آن کس عاشق ذات است که تراشیدهٔ وهم اوست. چرا که ذاتِ حق از قیدِ صفاتْ مبرّا و منزّه است و مطلق و غیرمحدود است و آنچه[۴] در احاطهٔ

۱. ش: دار.   ۲. س: لقمه دارود.   ۳. س: + و.
۴. ش: + که.

وهم است، آن چیز محدود و متناهی است و ذات حق غیرمحدود و غیرمتناهی است. پس عاشقِ صفات، غیرعاشقِ ذات است. پس عاشقِ حق، آن کس است که عاشقِ ذات است که آن ذات منزّه از صفات است. چرا که عاشقِ آن ذات که موصوف به اسما و صفات است، عاشق است برای غرض که آن صفات ـ مثلاً اِنعام و اِکرام و اِفضال ـ غرضِ نفس اوست؛ و عاشق صادق آن کس است که عاشق بی‌غرض است. پس عاشق که با غرض است، عاشقِ غیر است، نه عاشقِ حق.

[۲۷۶۰] عاشقِ آن وهم اگر صادق بوَد — آن مجازِ او حقیقت‌کش شود

یعنی: آن متوهّم و متخیّل که در وهم و خیالِ او معشوق و مطلوب اوست، اگر در آن عشق صادق و مستقیم بودی و به‌یقین دانستی که مُنعِم و مُعطِی و مُفضِل اوست و به غیر او نپرداختی و با دیگری نساختی، آن مجاز او ـ که اسما و صفات است ـ به سوی حقیقت رساندی که عاقبت‌الامر او را عاشق برذات منزّه و مطلق گرداندی و این چنین محروم نماندی.

[۲۷۷۰] نقشهایی کاندرین حمّامهاست(۵۸) — از برونِ جامه کَن چون جامه‌هاست

[۲۷۷۱] تا برونی، جامه‌ها بینی و بس — جامه بیرون کن، درآ ای هم‌نَفَس!

[۲۷۷۲] زانکه با جامه درون سو راه نیست — تن ز جان و جان ز تن آگاه نیست

یعنی: نقشهایی[۱] که عبارت از افراد و اشخاص انسانند که آن نقشها[۲] در این مقام دنیا قائم‌اند از روی ظاهر و سرسری، مانند /26B/ جامه‌ها هستند که به چشم ظاهری بجز از جسم[۳] و صورت ظاهری نیست ولیکن تو ای مخاطب! جامهٔ وجود و هستیِ خود را برکن و روح‌وار مجرّد شده، در این حمّامِ دنیا درآ. پس چشمِ اعتبار را در ماهیت افراد و اشخاص عالم[۴] کارفرمای که هر ظاهر را باطنی است و در هر سری سرّی است. پس از

۱. س: نفسهایی. ۲. س: نفسهای. ۳. س: چشم.
۴. س، ش: + را.

هر ذرّه از ذرّات عالم انتباه پذیری و از هر افرادی و صورتی عبرت گیری که صورت خندان و گریان مُشعِر اغراض است. پس آن شادی و خنده برای انتباهِ توست، اگرچه آن غم و خنده از روی ظاهر از آن صورت است.

قبول کردنِ[۱] خلیفه هدیه را و عطا فرمودن

[۲۸۹۷] این حکایت گفته شد زیر و زبر — همچو فکرِ[۲] عاشقان بی‌پا و سر

این حکایت را بی‌پا و سر به‌جهت آن فرموده‌اند که مَخلصِ این حکایت مقدّم است بر بعض حکایت، چنانچه پیش از این گفته‌اند:

ماجرای مرد و زن را مخلصی — باز می‌جوید درون مخلصی
ماجرای مرد و زن افتاد نقل — آن مثالِ نفسِ خود می‌دان و عقل
این زن و مردی که نفس است و خِرَد — نیک پابست[۳] است بهر نیک و بد

پس مخلصِ حکایتْ مقدّم است بر بعض آن حکایت.

[۲۹۰۲] هم عرب ما، هم سبو ما، هم مَلِک — جمله ما «یُؤفَکُ عَنْهُ مَنْ اُفِک»
[۲۹۰۳] عقل را شُو دان و این زن[۴] نفس طبع — این دو ظلمانی و[۵] منکر عقل و شمع

چون عالَمِ انسان، عالم کبیر است؛ پس عرب و سبو و ملک، ذاتِ انسان است. مراد از «عرب» عقل است و از «زن» نفس و طبع و از «ملک» روح و از «سبو» آوندِ تن، ولیکن روح و نفس و عقل به یک جهت ذات واحدند، به‌جهت دیگر متغایر. به اعتبار آنکه هر واحدْ جوهرِ مجرّد از مادّه‌اند، این اجزا متّحدند؛ امّا به اعتبار عروضِ اوصافْ متفاوت و متغایرند که اگر آن جوهر مجرّد به اوصاف ذمیمه متّصف است، پس آن را نفس و طبع نامند؛ و اگر به صفات حمیده موصوف است، آن جوهر را عقل و روح می‌خوانند. /27B/

---

۱. س: ـ کردن. ۲. س: فکری. ۳. ش: بایست.
۴. ش: زن این. ۵. ش: ـ و.

پس هر واحدِ آن افراد به یک جهت متّفق‌اند و به‌جهت دیگر مختلف‌اند، مانند افراد و اشخاص مخلوقات که هر واحدِ آن افراد به اعتبار ماهیتِ امکانی متّحد و متفّق‌انـد کـه جمیع[۱] افرادِ این عالم ممکن‌الوجودند؛ ولیکن[۲] بـه اعـتبار تـعیّن و تشـخّص مـختلف و متفاوت‌اند، مانند حروف تهجّی از «یا»[۳] تا «الف» به اعتبار آنکه ترکّب و تألّفِ هر کدام آن حروف تهجّی به خطوط و نقاط است. پس هر واحدِ آن حروف متّفق و[۴] یک ذات‌اند؛ چرا که جمیع حروف مرکّب‌اند به نقاط و خطوط. چرا که خطّْ مرکّب از دو نقطه است و از دو خطّْ سطح و از دو سطحْ جسم مرکّب است. پس جمعِ حروفْ مرکّب از[۵] نقاط و خطوط‌اند، ولیکن به اعتبار تعیّن و تشخّصْ هرکدام آن حروف متضادّ و متباین‌اند؛ چرا که «الف» دیگر است و «یا»[۶] دیگر.

[۲۹۰۴] **بشنو اکنون اصلِ انکار از چه خاست — زانکه کُل را گـونه گـونه جـزء‌هاست**

[۲۹۰۵] **جزء کُل نی[۷] جزءها نسـبت بـه کُـل — نی[۸] چو بویِ گُل که بـاشد جـزءِ گُـل**

[۲۹۰۶] **لطـفِ سـبزه جـزءِ لطـفِ گُـل بـوَد — بـانگِ قُـمری جـزءِ آن بـلبل بـوَد**

این ابیات در بیان منشأ و مبنای انکارِ نفس و طبع‌اند از انقیاد حکم و امر عقل که باعث انکار نفس و طبع عقل را این است که کُلّ ـ که[۹] عبارت از ذات انسان است ـ مر آن کُلّ را اجزائی هستند که از کدورتِ تخالف و تناکر نرسته‌اند که هر واحدِ آن افـراد بـه وضـع گوناگون و به شئون و صفات مختلف[۱۰] موصوف و مشحون‌اند که نفس و طبع به صفات ذمیمه موصوف است و عقل به صفات حمیده موصوف؛ و تباین شئون و صفاتْ مقتضیِ تباین ذات و مستلزم تناکرِ[۱۱] هر واحد با اَخوات است ولیکن نسبت عقل و روح و نفس و طبع با ذات انسان نه نسبت اجزا با کلّ است و نه نسبت بویِ گُل با گُل است و نه نسبت

---

۱. س: جمع. ۲. س: لیکن. ۳. ش: با.
۴. ش: ـ و. ۵. س: ـ از. ۶. ش: با.
۷. ش: نه. ۸. ش: نه. ۹. س: ـ که.
۱۰. س: مختلفه. ۱۱. س: + تن که.

بانگ قُمری با قُمری است که جمیع این /27B/ نسبتها[۱] مقتضی جزئیت‌اند، بلکه[۲] در میان روح و عقل و نفس و طبع و در میان ذات انسان نسبتِ تدبیر و تصرّف است که هر واحدِ آن افراد مدبِّر و متصرِّف ملک ابدان آن انسان‌اند.

[۲۹۱۴] اوّلاً بشنو که خلقِ مختلف — مختلف جان‌اند از یا[۳] تا الف

[۲۹۱۵] در حروفِ مختلف شور و شکی‌ست — گرچه از یک رو ز سر تا پا یکی‌ست

در ابیات سابق، بیان مبنا و منشأ انکار نفس و طبع که اجزای عالم کبیرند، ایراد فرمودند[۴] و در این ابیات منشأ و مبنای تخالف و تناکر اجزای عالم صغیر ایراد نمودند و تخالف افراد عالم صغیر که حسّی‌اند بر تخالف افراد عالم کبیر که غیرحسّی‌اند، دلیل می‌آرند که چنانچه افراد عالم صغیر با یکدگر متخالف‌اند، همچنین[۵] افراد عالم کبیر که غیر حسّی‌اند نیز با یکدگر متخالف‌اند.

[۲۹۱۷] پس قیامت روزِ عرضِ اکبر است(۵۹) — عرض، او خواهد که با زیب و فر است

[۲۹۱۸] هرکه چون هندویِ بد[۶] سودایی است — روزِ عرضش نوبتِ رسوایی است

چون تخالف عالم کبیر و عالم صغیر مقرّر شد که افراد عالم کبیر ـ که نفس و طبع و عقل‌اند ـ با یکدگر مخالف‌اند، مانند افراد عالم صغیر مثل زید و عمرو و بکر. پس به مقتضای «مَن مات فقد قام قیامته»(۶۰) روز مرگِ آن افراد روز عرضِ صورت اعمال هر نیک و بد آن افراد است. پس هر که ظلمانی و مانند هندو شهوانی است، پس آن روز مرگْ روز رسوایی اوست و هر که نیک‌کردار حمیده اَطوار است، آن روزْ روزِ خوشی و رعناییِ اوست؛ و چنانچه افراد شرّیرِ عالم صغیر از مرگ گریزان و نفیرند، همچنین افراد شرّیرِ عالم کبیر ـ که عبارت از نفس و طبع است ـ نیز گریزان و[۷] نفیرند تا روز مرگ ـ که آن روز روزِ عرض است ـ پیش سلطان روح رسوا نگردند. پس نفس و طبع از مُردن و کُشته

---

۱. س: ـ نسبتها.
۲. ش: بلک.
۳. ش: با.
۴. ش: فرموده‌اند.
۵. ش: ـ همچنین.
۶. ش: پر.
۷. س: ـ و.

شدن به تیغِ فقر و فاقه منکرِ /28A/ عقل شدند و از متابعتِ آن عقل برگشته‌اند کـه روز مرگ به تیغِ فقر و فاقه رسوا و بی‌اعتبار نشوند که تابِ تیغ فقر و فاقه نتوانند کشید. پس نزدیک سلطانِ روح رسوا خواهند گردید.

[۲۹۲۵] بـاغبان هـم دانـدش انـدر خـزان لیک دیدِ یک، بِـه از دیـدِ جـهان

یعنی: باغبان که عبارت از سلطان روح است، زشتی اعمال و افعالِ آن نفس و طبع،[۱] در وقت زندگی ـ که وقت خزان آن نفس و طبع است ـ می‌داند و پیش از مُردن، پیش آن سلطانِ روح رسواست ولیکن ظهور رسوایی آن نفس و طبع در وقت مرگ بر جمیع افراد و اشخاص خواهد شد که آن روز روزِ ظهور حقایقِ اشیا بر جمیع افراد و اشخاص است، به خلاف وقت زندگی که ظهور آن اسرار در آن وقت پیش سلطان روح است و بس. پس رسوا شدن پیش یک کس، بهتر است مر آن نفس را از رسوا شدن پیش جمیع افراد عالم.

[۲۹۲۶] خود، جهان آن یک کس است و آگه است هـر سـتاره بـر فـلک جـزء مَـه است

این بیت استدراک و اِضراب است از بیت اوّل؛ یعنی اگرچه آن باغبان واحد است، امّا فی‌الحقیقة جامع جمیع مراتب کثرت است که جـمیع افـراد عـالم در ذاتِ او مـندمج و مندرج است. پس دیدنِ یک کس به منزلهٔ دیدنِ جمیع[۲] افراد عالم است که گویا جمیع افراد عالم آن رسوایی را دیده‌اند. چرا که در دستِ آن واحدْ نسخهٔ افراد کُلّ عالم است.

[۲۹۲۷] بس همین گویند هر نقش و نگار: مژده مژده، نَک همین آید بـهار

یعنی: آن افراد و اشخاص که مانند گل و سوسن‌اند و ایّام بهار مر آن کس را مانند دو چشم تازه و روشن‌اند. پس هر نقش و نگارِ آن گُلِ افرادْ شادی‌کننده و مژده دهنده است بر قدوم ایّام بهار.

---

۱. س: + و. ۲. س: ـ جمیع.

[۲۹۲۸] تـا بـوَد تـابان شکـوفه چـون زره کی کـند[۱] آن مـیوه‌ها پـیدا گـره؟
[۲۹۲۹] چون شکوفه ریخت، میوه سَر کُـند چون‌که تن بشکست، جان سَر برزند

یعنی: تا که شکوفه ـ که عبارت از نفس و طبع است ـ تازه است،[۲] میوه ـ که عبارت از عقل و روح است ـ پژمرده و پنهان است؛ چون که شکوفهٔ نـفس و تـن ریـخته و خـزان شده[۳]، میوهٔ روح و[۴] نعمتِ عقل ظاهر و عیان شد.

[۲۹۵۶] «شَاوِرُوهُنَّ» پس آن‌گه «خَالِفوا»[(۶۱)] إنّ مَـــن لم‌یَـــعصِهِنّ تألِـــفُ

یعنی: مشورت کنید با زنان، پس مخالفت کنید از آنچه ایشان رأی دهند که خـلاف رأی ایشان عینِ صواب است. گویند که حضرت آدم خوشهٔ گندم را نمی‌خورد[۵]؛ چـون حوّا رأیِ خوردن داد، آن زمانْ حضرت آدم خوشه را بخورد. پس عصیانِ آدم، به سبب رأیِ حوّا بود.

قصّهٔ آن کس که درِ[۶] یاری[۷] بکوفت[۸]

باز بـی‌شک پـیش از آنـها مـی‌رسد آنچه از حـق سـویِ جـانها مـی‌رسد

یعنی: باز بی‌شک پیش از نزولِ لشکرِ اَصلابِ آبا به سوی اَرحامِ اُمهّات، لشکر تربیت و پرورش حق تعالی به سوی جانهای عالم و بنی‌آدم می‌رسد که بدان جان و روحْ اَصلاب و ارکانِ بنی‌آدم بر مرکز نشو و نما قائم‌اند و به حرکت و سکون باقی و دائم. پس بقای اعضا و ارکانِ آدم جمیع عالم به واسطهٔ جان است و تربیت آن جان به واسطهٔ پرورش و فیضِ رحمان است.

آنچه از جـانها بـه دلهـا مـی‌رسد آنـچه از دلهـا بـه گـلها مـی‌رسد

---

۱. ش: کنند. ۲. س: + و. ۳. ش: شد.
۴. س: ـ و. ۵. س: نمیخوردند. ۶. س: ـ در.
۷. ش: یار. ۸. س: + بیت.

باز لشکرِ تربیت و پرورش از جانهای بنی‌آدم به سوی دلهای آن بنی‌آدم می‌رسد که تربیتِ دل به واسطهٔ جان است که دل به واسطهٔ ظهورِ نورِ جان روشن و جلیّ است واگرنه آن دل مشتی آب و گِل است؛ و باز لشکر پرورش از دلها[1] به سوی گِلهای بنی‌آدم ـ که آن گِل عبارت از جمیع جوارح و ارکان و اعضا است ـ می‌رسد که صلاحیت /29A/ جمیع اعضا[2] و ارکان بنی‌آدم به واسطهٔ صلاحیت دل است، چنانچه در این باب حدیث رسول ـ علیه‌السلام ـ نازل است: «إنّ فی جسد بنی‌آدم لمضغة إذا صلحت صلح جمیع أعضائه و إذا فسدت فسد[3] جمیع أعضائه.»[(۶۲)] پس صلاح جمیع ارکان به واسطهٔ صلاح دل است.

روی درهم‌کشیدن به سبب ملال[4] مستمعان

[۳۰۸۷] چون که جمعِ مستمع را خواب بُرد — سنگهای آسیا را آب بُرد

مراد از «سنگهای آسیا» زبان است که بدان آسیای زبان، کلمه و کلامْ دائم و قائم است.

[۳۰۸۸] رفتنِ این آب فوقِ آسیاست — رفتنش در آسیا بهرِ شماست

یعنی: رفتنِ آبِ معانی بالای[5] آسیایِ نطق و کلامْ دائم و مستمرّ است که آبِ معانی ما غیرمحتاجِ نطق و کلام است که در جویِ باطن و دلْ همیشه دائم و[6] جاری است ولیکن فرودآمدنِ آن آبِ معانی زیرِ آسیایِ نطق و کلام از برای احتیاج شماست تا به سببِ آمدنِ آن آبِ معانی زیر آسیایِ نطق و کلامْ شمایان فایده‌مند گردید.

[۳۰۹۴] عرصه‌ای بس باگشاد و با فضا — وین خیال و هست یابد زو نوا

یعنی: عرصهٔ عدم که با فضا و با پهناست، این خیالات که در آسیای نطق و کلام است، یابندهٔ نوا از آن عرصهٔ عدم است که هر فکر و خیال از آن عدم به سوی عالم وجود

---

۱. س: دلهای. ۲. ش: اعضای. ۳. س: فسدت.
۴. س: ـ ملال. ۵. س: بالا. ۶. س: ـ و.

در آینده[1] و به‌سوی عالم هستی و بود آینده است.

[۳۰۹۶] **باز هستی تـنگتر بـود از خـیال   زان شود در وی قمر همچون هلال**

یعنی: هستی و وجودِ آن خیال ـ که عبارت از ذات متخیّل و متصوّر است ـ تنگتر از آن خیال است که عالم خیال وسیع و[2] فراخ است؛ و عالم هستی و وجود آن خیال ـ که در عرصهٔ قوّهٔ متخیّله مرتسم و موجود است ـ تنگتر از آن خیال است که ذات خیال بی‌صورت است و غیرمحدود، و ذاتِ متخیّل با صورت و محدود است. پس هستیِ آن خیال، تنگتر از آن خیال است.

[۳۰۹۷] **بـاز هسـتیّ جـهانِ حسّ و رنگ   تنگتر آمد که زندانی‌ست تنگ** /29B/

باز عالمِ مرئی و محسوس که بر عرصهٔ وجود و شهود[3] جلوه‌گر است، تنگتر از عالم خیال و از عالم مخیّل است که جهان حسّ و رنگ با جسم و رنگ است و با صورت و با حدّ است؛ و آنچه جسم و صورت و رنگ است، آن چیز لاچار ضیق و تنگ است.

[۳۰۹۸] **علّتِ تنگی‌ست ترکیب و عدد   جانبِ ترکیب حسّها مـی‌کشد**

یعنی: علّتِ تنگیِ عالم حسّ و رنگْ ترکیب و صورت است که افرادِ این عالم محسوسْ مرکّب از صورت و هیولااند؛ و هرچه مرکّب است، مصوَّر و محدود است؛ و هر چه محدود است، کوتاه و تنگ است. چون علّتِ تنگی[4] عالم محسوسْ[5] ترکیب و عدد است. پس تنگی آن عالم محدود و محسوس به سوی تنگیِ حسّها می‌کشد که سببِ[6] تنگی و تحدیدِ عالم محسوسْ[7] تنگی و تحدید حواسّ است و به حسب آن محسوسْ حواسّ هم تنگ می‌شوند که آن حواسِّ تابعِ محسوس است.

[۳۱۰۰] **امرِ «کُنْ» یک فعل بود و نون و کاف   در سخن اُفتاد و معنی بود صـاف**

---

۱. ش: زاینده.   ۲. س: ـ و.   ۳. ش: + و.
۴. ش: + اشیاء.   ۵. ش: + تنگی و تحدید حواس است.
۶. ش: بسبب.   ۷. ش: ـ تنگی و تحدید عالم محسوس.

یعنی: امر ﴿کُنْ﴾ ـ که مراد از آن امر[۱] شرعیه[۲] تکوین و ایجاد حق است ـ فعل است که از قید حروف صاف است ولیکن برای اَنام آن معنی در قیدِ حروف و کلام درآمد و اگر نه مراد از ﴿کُنْ﴾ معنی است که آن معنی منزّه از قیل و قال است.

طلب کردنِ یوسفِ صدّیق ارمغان از مهمان(۶۳)

	می‌رود این هر دو از مـردم پـدید	**بی‌خبر زین هر دو ایشان در مزید**
[۳۱۹۰]	**مـی‌رود ایـن هـر دو کـار از انـبیا**	**بی‌خبر زین هر دو ایشان چون صدا**
[۳۱۹۱]	**که صدایت بشنوانـد خـیر و شـر**	**ذاتِ کُـــه بـاشد از ایـنها بـی‌خبر**

یعنی: فعلِ حَسَن و اشغالِ تن هم از عوام الناس و هم از انبیا صـادر مـی‌شوند و در صدورِ آن افعال هر دو غافل و بی‌خبرند. عوام از دیدنِ ایجادِ موجِد و صُنعِ صانع غافل و بی‌خبرند که صدورِ آن افعال از ذات خویش می‌نگرند و خواصّ از دیدنِ افعال خویش[۳] غافل و بی‌خبرند که در آن افعالْ ذاتِ حق را می‌نگرند، بلکه از ایـن دیـد نـیز غـافل و بی‌خبرند که مرتبهٔ فنایِ فنا دارند که از هستیِ خویش فانی و به هستیِ حق باقی‌اند ﴿مَا رَمَیْتَ /30A/ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ‌اللَّهَ رَمَیٰ﴾، و ﴿مَا یَنْطِقُ عَنِ‌الْهَوَیٰ إِنْ هِیَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحَیٰ﴾ عبارت از آن فنا و[۴] بقاست؛ و آن افعال مانند صدای کوه‌اند که اگرچه به ظاهر از حلقومِ آن کوه‌اند ولیکن از روی باطن از ذاتِ کسی ظاهر و بادی‌اند که در آن کوه ناطق و منادی است.

مـطلق آن آوازهـا از شَـه بـوَد	گرچه از حـلقوم عـبداللّـه بـوَد

مُشعِرِ این صدا و مخبِرِ این نداست.

[۳۲۰۳]	**آینهٔ صافیِّ نان، خودگرسنه‌ست**	**سوخته هم آینهٔ آتش‌زنـه‌ست**

گرسنگی که عبارت از عدمِ اَکل و تهی شکمی است ـ که آن هر دو واجد[۵] نیستی‌اند ـ

۱. ش: ـ امر.
۲. ش: سرعت.
۳. س: ـ خویش.
۴. س: ـ و.
۵. س، ش: که آن هر واحد.

آینهٔ نان و طعام است که قدر و قیمتِ نان بدان عدم و[۱] نیستی ظاهر می‌شود.

[۳۲۰۵] چون‌که جامه چُست و زیبنده بوَد مـظهرِ فـرهنگِ دوزنـده بـوَد

یعنی: جامهٔ چست ـ که عبارت از عدم زیادتی و عدم نقصان است ـ نیز مظهر و آینهٔ فرهنگِ دوزنده است که جوهر دانش و فرهنگِ دوزنده بدان جامه که متضمّن عـدم و نیستی است، ظاهر و پیدامی‌شود. پس نیستی مظهرِ هستی است.

مرتدّ شدنِ کاتبِ وحی به سبب آنکه پرتوی وحی [بر وی زد] (۶۴)

[۳۲۴۵] شاهدِ تو، سدِّ رویِ شاهد است مرشدِ تو، سدِّ گفتِ مرشد است

یعنی: آنچه حجاب و سدِّ رویِ معشوق حقیقی است، آن چیز معشوق و[۲] مطلوبِ توست و آنچه حجاب و سدِّ قولِ مرشد است ـ که آن چیز خلافِ قول و عمل مرشد است ـ آن چیز را تو مرشد خود قرارداده‌ای. پس بدین عمل کی به مقصود حقیقی برسی؟!

قصّهٔ مِراء کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری[۳] (۶۵)

[۳۴۸۶] صورتِ بی‌صورتِ بی‌حدِّ[۴] (۶۶) غیب زآینهٔ دل تافت موسی را ز جیب (۶۷)

یعنی: صورتِ ذاتِ بی‌صورت و بی‌محدود که در وادی اَیمن بر حضرت موسی تافت و[۵] بدان صورتْ حضرت موسی تجلّی حق یافت، از آینهٔ دلِ آن موسی ظهور یافت که آن دل شجره‌ای است که در وادی اَیمن در وجودِ موسی بود و ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ /30B/ از[۶] شجرهٔ دل ظهور نمود.

[۳۴۹۰] عکس هـر نـقشی[۷] نـتابد تـا ابـد جز ز دل، هم بی عدد هم با عدد (۶۸)

---

۱. س: ـ و.
۲. س: ـ و.
۳. ش: صوتگری.
۴. س، ش: + و.
۵. س: ـ و.
۶. ش: + ان.
۷. س: نفسی.

یعنی: تجلّیِ حق که در این عالم جلوه‌گر وجود است و آن تجلّی به صورت و به شکل محسوس است، نیست آن تجلّی مگر بر دل عارف که اوّلاً آن تجلّی بر دل عارف تافته است. بعد از آن در عالم صورت و تشخّص ظهور یافته است که دلِ عارف آینهٔ جمیع موجودات است.

[۳۴۹۱] تا ابد هر نقشِ نو کآید بر او — می‌نماید بی‌حجابی اندر او

یعنی: تا ابد هر نقشِ نو که از عالم غیب بر منصّهٔ شهادت جلوه‌گر است، اوّلاً آن نقش و صورت بر آینهٔ دلِ عارف تجلّی یافته، در این عالم شهادت تافته است.

پرسیدن پیغامبر ـ علیه السلام ـ مر زید را که: امروز چونی؟(۶۹)

[۳۵۰۲] گفت: تشنه بوده‌ام من روزها — شب نخسپستم ز عشق و[۱] سوزها

[۳۵۰۳] تا ز روز و شب گذر کردم چنان — که ز اِسْپر بگذرد نوکِ سِنان

بیان مجاهدهٔ خود است که از سوز عشق و از نیش[۲] فراق، روز و شب بر من چنان[۳] می‌گذشت که از سپر نوکِ سِنان به دشواری می‌گذرد.

[۳۵۰۴] که از آن سو جمله ملّتها یکی‌ست — صدهزاران راه یک ساعت یکی‌ست

بیان مشاهده است که در عالم تجرّد و وحدت جملهٔ ملّتها و جمیع مذهبها یک ذات و واحدند که میان افراد آن عالم که در این عالم موجودند، هیچ تفاوت نیست که افراد جمیع عالم که در اینجا موجودند، در آن عالم نیز موجودند ولیکن به اعتبار ماهیت و حقیقتْ هیچ تفاوت و تغایر نیست و صدهزار سال راه که به سوی آن طرف است، نزد من آن راه یک ساعت است که هیچ تفاوت و تغایر در میان اشیا نیست.

[۳۵۰۵] هست ازل را و ابد را اتّحاد — عقل را ره نیست آن سو زافتقاد

---

۱. س: ـ و. ۲. ش: تپش. ۳. ش: چنان بر من.

ازل ـ که عبارت از عدمِ ابتدا است ـ با ابد ـ که عبارت از عدمِ انتها است ـ پیش من یکی است؛ اگرچه در درکِ کیفیتِ این اتّحادْ عقل و فهم را راه نیست و از چگونگی و کیفیتِ اتّحاد آگاه نیست. /31A/

[۳۵۰۶] گفت: زیـن ره[۱] کـو ره آوردی؟ بـیار		درخـــورِ فـهم و[۲] عـقولِ ایـن دیـار

فرمود[۳] پیغمبر خدا مر آن زید را که آنچه درخورِ فهم و عقلِ مردمِ این عالم است، آن را بیان بکن که کیفیتِ اتّحادِ ازل با ابد غیر مدرَکِ عقل است.

[۳۵۱۱] این زمان پیداشده بـر ایـن گـروه		یَوْمَ تَـبْیَضُّ و تَسْـوَدُّ وُجـوه[۴] (۷۰)
[۳۵۱۲] پیش‌ازاین هرچند جان پُر عیب بود		در رَحِم بود و ز خلقان غـیب بـود
[۳۵۱۳] الشقیُّ مَنْ شَقی فِـی بَـطْنِ اُمّ (۷۱)		مِن سِماتِ الجسم یُعرَف حالُهُم (۷۲)

مراد از «زمان» زمان دین[۵] محمّدی است که در زمان دین محمّدی بر این گروه ـ که عبارت از گروه «اولیاء اللّـه» است ـ «یـوم تـبیضّ و تسـودّ وجـوه[۶]» ـ کـه کـنایت از روز قیامت است ـ پیداشده است که حقیقت و ماهیت هـر شـقیّ و سـعید چـنانچه در روز قیامت بر همه‌کس آشکارا می‌شود، بر این گروه امروز پیدا و آشکار شده‌است؛ اگرچه پیش از این، هرچند جانِ شقیّ پُرعیب بود ولیکن در رَحِم جسم آن شقیّ مخفی و مستور بود، از علامت ظاهری ظهور می‌نمود و بر این گروه آن عیبها از صـفای بـاطنیِ ایشـان امروز ظهور می‌نماید.

[۳۵۱۴] تن چو مادر، طفل جان را حـامله		مُـــــردنِ او زادن است و زلزله
[۳۵۱۹] تا نزاد او، مشکـلاتِ عـالَم است		آن‌که نازاده شناسد، آن کم است

این چند ابیات در بیان آنکه مفارقت طفلِ جان از مادرِ تن و مُردن از این جهان به مثابهٔ زادن است در آن جهان. تا نمُرده است، احوالِ او بر اهل جهان غیرمعلوم است که مؤمن

---

۱. ش: ـ ره.		۲. ش: ـ و.		۳. س: فرموده.
۴. س: وجود.		۵. س: ـ دین.		۶. س: وجود.

است یا کافر. چون بمُرد و در آن عالم بزاد، عقدهٔ مشکل بر اهل جهان برگشاد. اگر رومی است، رومی برد و اگر زنگی است، زنگی برد و آنکه نازاده را که در این عالم موجود است[1] یا در شکم مادر شناسد، آن مرد کم است و آن عبارت از اولیاء اللّـه است کـه[2] اولیاء اللّه پیش از زادن و مُردن احوال هریک را می‌دانند.

حکایت [زید در جواب رسول علیه السلام]

[۳۶۲۷] گر سَمایِ[3] نور بی باریده نیست هم زمینِ تار بی‌بالیده نـیست

یعنی: اگر /31A/ آسمانْ آثار و علامات غائیهٔ[4] خود مانند ابر و باران و برق و غیر آن بر عرصهٔ زمین ظاهر نگرداند، زمینِ تیره تربتْ[5] نشو و نمای آن آسمان نیز نپذیرد و تأثیر[6] آن نگیرد[7]. همچنین جان عالم تا که آثار حق تـعالی مـعاینه نکـند و عـلامات ظـاهری مشاهده ننماید، به عالم غیب نگراید و انقیادِ آن عالم ننماید.

[۳۶۲۹] چون شکـافم آسـمان را در ظـهور چون بگویم: «هَلْ تَرَىٰ فِيهَا فُطُور؟»(۷۳)

یعنی: نشکافتم آسمان را و ظاهر نکرده‌ام حقیقت و ماهیتِ آن را و ننموده‌ام قصور و فطورِ آن آسمان را تا مردم به غیب ایمان آرند و در دلهای خویش تحرّی و قیاس کنند و جهد و اجتهاد[8] نمایند تا به سببِ آن جهد و اجتهادْ مأجور گردند که ایمانِ غیب بهتر از ایمانِ مشاهد و معاین است.

[۳۶۳۱] مدّتی معکوس باشد کارها شحنه را دزد آورَد بر دارها

یعنی: در مدّتی که مؤمنِ غیب در آن مدّت ایمان به غیب دارد، کارِ آن مؤمنِ غیب در چشم مردم خلافِ عقل و مخالفِ ظاهر می‌نماید که آنچه ظاهر و مـوجود است، حـق

---

۱. ش: ـ است. ۲. س: + آن. ۳. ش: سمابی.
۴. ش: غایبه. ۵. س، ش: تربیت. ۶. س: تأثر.
۷. س: نگرید. ۸. ش: اجتهاد و جهد.

می‌دانند و آنچه غایب است، باطل می‌پندارند و حال آنکه غایبْ حق است و حاضرِ محسوسْ باطل است؛ و عقلِ جزئیِ این مردم ظاهربین ـ که مانند دزد است ـ مر عقل کلّی آن مؤمنِ غیب ـ که مانند پادشاه است ـ بر دارِ ضلالت و جهالت می‌کشد، یا مراد آن است که عقلِ جزئیِ آن مؤمنِ غیب مر عقل کلّیِ آن مؤمنِ غیب را مادام که آن مؤمنِ غیب به مرتبهٔ مشاهده نرسیده است، منکر می‌شود. چرا که حقایقِ آن عالم غیب را ـ کما هی ـ ندیده است و در این مدّتْ عقلِ جزئیِ آن مؤمنِ غیب مرعقل کلّی آن مؤمن را منکر است.

گفتنِ پیغمبر ـ علیه‌السلام ـ [مر زید را که این سرّ را فاش‌تر از این مکن]

[۳۶۶۳] همچو شهد و سرکه در هم تافتم تا سوی رنج جگر ره یافتم(۷۴)

یعنی: نسبت اطلاق و تقیّد در ذاتِ من ممزوج و مخلوط است. پس به سببِ آن تقیّد به نسبت جنسیت برای /32A/ دفع علّت کفر و نفاق و برای دفع بیماری فسق و فجور راه یافته‌ام و برای اصلاحِ شمایان شتافته‌ام. پس چون مرا مرتبهٔ اطلاق و تقیّد حاصل است، پس به نسبتِ جنسیتِ اطلاق از مبدأ فیّاضْ فیض می‌پذیرم و به نسبتِ جنسیتِ تقیّدْ اهل این عالم را فیض می‌رسانم، چنانچه حقیقت رسول است ـ علیه‌السلام ـ[1] که جامع جهت وحدت و کثرت است.

[۳۶۶۴] چون زعلّت وارهیدی ای رهین! سرکه را بگذار و[2] می‌خور انگبین

[۳۶۶۵] تختِ دل معمور شد، پاک از هویٰ بر وی «الرَّحْمٰن عَلَی العَرْشِ اسْتَویٰ»

[۳۶۶۶] حکم بر دل این زمان بی‌واسطه حق کند، چون یافت دل این[3] رابطه

یعنی: چون از علّتِ کدورتِ نفس و هویٰ به قدومِ[4] صحّتْ لزومِ مصطفیٰ ـ علیه‌السلام ـ[5]

۱. س: صلی الله علیه و آله. ۲. ش: ـ و. ۳. ش: این دل.
۴. س: هوی القدوم. ۵. ش: صلی اللّه علیه و سلم.

شفایافتی، بعد از آن انگبینِ معرفت بی‌واسطهٔ سرکه بخور که تأثیر و تربیتِ سرکنگبین که عبارت از ذات مصطفیٰ[1] است، در ذات تو چنان غلبه کرده است که بعد از این کدورتِ سرکه ـ که عبارت از تقیّد است ـ نمانده است که قدمِ سلوکِ تو بر مَرکبِ تجرّد و وحدتْ سوار شده است.

رجوع به حکایت زید قدّس سرّه[2]

[۳۶۸۲] آن عدم او را هماره بنده است — کارکن دیوا! سلیمان زنده است

چون حق تعالی را قدرت هست که معدوم را موجود گرداند، پس حشر کردنِ اجساد میّت را[3] به طریق اَولیٰ قدرت باشد که باقی و موجودند. پس دیو که عبارت از منکرِ حشرِ اجساد و منکرِ صانع است گو که در اطاعت و فرمانبرداریِ سلیمانِ وقتِ خویش مقیّد باشد که جزا و سزای هر عمل و فعل را در روز جزا ـ که لامحاله موجود خواهد شد ـ آن دیو را چشیدنی و یافتنی است که قیامت و حشرِ اجسادْ حق است.

[۳۶۸۴] خویش را بین، چون همی‌لرزی ز بیم — مر عـدم را نـیز لرزان دان مُـقیم

[۳۶۸۵] ورتو دست اندر مـناسب مـی‌زنی — هم زترس است آنکه جانی می‌کَنی

یعنی: چون تو در افعال خـویش در حـرکت و جـنبشی، و اعـمال و افـعال را بـجای می‌آری؛ پس /32B/ آن حرکت و جنبش به جـهت آن است کـه از[4] حـق تـعالی تـرس و بیم‌داری و اگر بگویی که صدور اعمال و افعال که از ماست نه از برای ترس و بیم است، بلکه بر سبیلِ اتّفاق از ذاتِ ما متحرّک و مکین است؛ پس تو ای منکر! چرا در اِصدار و[5] ایقاعِ افعالِ حسنه سعی می‌نمایی؟ و از افعال قبیحه چرا می‌گریزی؟ پس طلبِ تو امور حسنه را و نفرت تو از امور قبیحه دلالت است بر اینکه تو از عاقبت می‌ترسی و حشر و

---

۱. ش: + صلی الله علیه و سلم.
۲. ش: رضی الله عنه.
۳. س: ـ را.
۴. س: ـ از.
۵. س: او.

نشر را معتقدی و الّا[1] اختیارِ اوضاعِ حسنه و اجتنابِ افعالِ قبیحه ترجیح بلامرجِّح است.

[۳۸۷۴] حلقِ[2] حیوان چون بُریده شد به عدل — حلقِ انسان رُست افـزونید فـضل

[۳۸۷۵] حلق انسان چون ببرّد، هین ببین[3] — تا چه زاید کُن قیاسِ آن بـر ایـن

[۳۸۷۶] حـــلقِ ثـــالث زایـــد و تـیمارِ او — شـــربتِ حـــق بـــاشد و انـوارِ او

مراد از «حلق ثالث» حلق ملکی است که از بُریده شدنِ حلقِ انسانی حلقِ ملکی پیدا می‌شود، چنانچه از مُردنِ روح انسانی روحِ ملکی پیدا می‌شود و از مُردن روحِ مـلکی چیزی دیگر پیدا می‌شود که آن چیز گفتن را نمی‌شاید که این‌چنین گفت‌وگوی را حلق و دهان راگنجایش نیست.

[۳۸۷۹] گر ندارد صبر زین نان جانِ حس — کیمیا برگیر زرگردان چون مس

مراد از «کیمیا» ذاتِ مرشدِ کامل است.

یعنی: اگر جانِ حسّ حیوانیِ تو از این نان که غذای حیوان است، صبر نمی‌تواند کرد. پس مرشدِ کامل طلب بکن که آن مرشد کاملْ مسِ وجودِ تو مانند زر توانَد کرد و جان و حلق حیوانیِ تو از تو توانَد بُرد.

[۳۸۸۲] چون شکست بند آمد دستِ او — پس رفو باشد یقینِ اشکستِ او

یعنی: چون دستِ حق تعالی شکست بند است، پس شکسته شدن از دستِ حق عینِ درست شدن است.

[۳۸۸۳] گرتو آن[4] را بشکنی، گوید: بـیا — تو درستش کن، نداری دست و پا

یعنی: اگر تو دست خـود را بشکـنی، پس تـو نـداری قـدرتِ بسـتنِ آن دست. پس

---

۱. س: + نه.

۲. در نسخهٔ «س» در این چند بیت و شرح آن به جای «حلق» واژهٔ «خلق» به کار رفته که به طور قطع از اشتباهات کاتب است.

۳. ش: هین و هین.

۴. ش: او.

شکستنِ آن دست لایق و سزاوار آن کس است /33A/ که بستنِ آن دست را مر آن کس را دسترس است.

[۳۸۸۸] **گر نفرمودی قصاصی[1] بر جُنات — یا نگفتی فی‌القصاص آمد حیات**

[۳۸۸۹] **خود که را زَهره بُدی تا او ز خود — بر اسیری حکم تیغی[2] برزند**

یعنی: اگر حق سبحانه بر گناهکاران و جُنات قصاص نفرمودی و نگفتی که ﴿وَلَكُمْ فِي‌الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي‌الأَلْبَابِ[3]﴾ پس که را زَهرهٔ آن بودی که بر کسی که آن کس مسخّر و محکوم حکم[4] حق است، تیغِ قصاص راندی و جزای قصاص از او ستاندی که آن قاتلْ مسخّرِ مشیّتِ حق است، بدین جهت آن قاتل، بی‌جرم و بی‌گناه است ولیکن به جهت حکم و امرِ حق از آن کس قصاص گرفته می‌شود.

رجوع به قصّهٔ علیّ رضی‌اللّه عنه

چشمِ تو ادراکِ غیب آموخته‌ست — چشمهای حاضران بردوخته‌ست

یعنی: چشم تو ای علیّ! ادراکِ غیب آموخته است که حق سبحانه[5] در آن چشم نورِ علم و سایر صفات خویش افروخته است. پس چشمِ تو مدرِکِ عالم غیب است و چشم دیگران از آن ادراکْ محجوب و بردوخته شده است که در دیدنِ حقایقِ اشیا قاصرند که جامهٔ «لو کُشف الغطاء ما ازددتُ یقیناً»(۷۵) بر قدِ تو دوخته‌اند و دیگران را این معرفت نه‌آموخته‌اند.

آن یکی مه را همی‌بیند عیان — وان دگر تاریک می‌بیند جهان

وان یکی سه ماه می‌بیند به هم — این سه کس یک جای بنشسته به غم

---

۱. ش: قصاص.
۲. ش: تیغ.
۳. ش: ـ یا أولی الألباب.
۴. س: ـ حکم.
۵. ش: + تعالی.

چون استعداد خلایق در ادراکِ ماهیتِ حقایقِ اشیا متفاوت است که یکی ماهِ حقیقت را عیان و بی‌حجاب می‌بیند که به صفای باطنی ناظرِ اشیا می‌گردد و دیگری ـ که عبارت از محجوب است ـ جهان را تاریک می‌بیند و دیگری سه ماه را به هم می‌بیند که مرتبهٔ کشف و اشراق ندارد، بلکه از روی استدلالْ ماهیتِ آن ماه را در دست می‌آرد که مقرّر است که چون در رؤیتِ هلال اشتباه می‌افتد که از روز اوّل یا دویم[۱] یا سیوم است. پس پارچه‌ای باریک را بر چشم گذاشته، به سوی /33B/ هلال نظر می‌کنند: اگر روز دویم[۲] است، دو می‌نماید و اگر[۳] از سیوم است، سه می‌نماید. پس در این صورت، رؤیت هلال به طریق قیاس و استدلال حاصل می‌آید.

پس مراتب عقول مردم در ادراک ماهیت اشیا سه قسم است:

یا مرتبهٔ برهان و استدلال است.

یا مرتبهٔ کشف و حال است.[۴]

یا مرتبهٔ حجاب است.

پس آن که مرتبهٔ کشف دارد، آن کس ماه را[۵] عیان می‌بیند؛ و آن که در حجاب است، آن کس عالم را تاریک می‌بیند؛ و آن که سه ماه را به هم می‌بیند، آن کس مرتبهٔ استدلال و قیاس دارد که به برهان و استدلالْ حقیقتِ ماه را حاصل کرده‌است که ماه روز اوّل را ندیده است؛ ولیکن این هر سه گروه در موضع اندوه و غم‌اند که از دیدنِ کُنه و سرِّ آن ماه محجوب و بی‌خبرند، اگرچه قسم اوّل را مرتبهٔ رؤیت هلال حاصل است، امّا از کُنه و سرّ[۶] آن ماه غافل است. پس آن قسم اوّل نیز در غم و اندوه است.

چشمِ هر سه باز، گوشِ هر سه تیز[۷] — در تو آویزان و از من درگریز

---

۱. س: دوم.
۲. ش: دوم.
۳. س: ـ اگر.
۴. ش: + و.
۵. س: را ماه.
۶. ش: سرسر.
۷. س: ستیز.

یعنی: چشم آن هر سه گروه که باز است و گوش آن هر سه گروه که تیز است که بدان چشم و گوش سرِّ[1] و کُنه ماه را بینا و شنواست، ای علیّ! در ذات تو موجود و آویز است و چنین چشم و گوش از ذاتِ من در[2] نفرت و گریز است. پس تو ناظرِ حقایقِ اشیا هستی، نه دیگران.

۱. ش: سر سرّ.   ۲. س: ـ در.

دفتر دويم

[۴۲] **آفتاب ار ترکِ این گُلشن کُـنی[۱] تا که تحت‌الارض را روشن کُنی[۲]**

یعنی: اگر آفتاب ظاهری ترکِ گلشن این بساط[۳] زمین نماید و در سیر شب به سوی تحت‌الارض انتقال فرماید، لازم است؛ چرا که اشراق و روشـنگریِ او در جـمیع آفـاق بی‌حرکت و انتقالْ محال است، به خلاف آفتابِ معرفت انوار زیر ـ اَعنی مولانا شمس[۴] تبریز ـ بی‌حرکت و انتقال و بی‌طلوع و غروب بر بساط زمـین و تـحت‌الارضـین کـارِ او روشنگری و نورگستری است.

[۴۵] **مَطلعِ شمس(۷۶) آی /34A/ گر اسکندری بـعد از آن[۵] هـر جـا رَوی نـیکوفَـری**

یعنی: اوّلاً در زیرِ اشراقِ تربیتِ آفتابِ معرفت درآی، بعد از آن هرجا که[۶] خـواهـی انتقال فرمای، خواه عزلت گزین خواه با خلق‌اللّه نشین که[۷] تربیت آفتاب در هر صحرا و در هر کُنج جاری است.

[۴۶] **بعد از آن هر جا رَوی، مشرق شود شرقها بر مـغربت عـاشق شـود**

یعنی: بعد از آنکه در تربیتِ پیر گذراندی، هرجا کـه روی، در تـرقّی و تـزایـدی کـه عروجهای دیگران بر نزول و غروبِ تو عاشق شود.

---

۱. ش: کند. ۲. ش: کند. ۳. س، ش: بسیط.
۴. ش: شمس‌الدین. ۵. ش: ازین. ۶. ش: ـ که.
۷. ش: + در.

[۶۱] **چشمِ حس را هست مذهبْ اعتزال   دیدهٔ عقل است سُـنّی در وصـال**

یعنی: چشم ظاهری و حسّی را مذهبْ اعتزال است که بجز صورت و جسم نمی‌بیند. چرا که نزدیک معتزله رؤیتِ شیء مستلزمِ صورت و جسمیتِ آن شیء است و چشم ظاهری نمی‌بیند مگر صورت و جسم را. پس چشم ظاهری را مـذهبْ اعـتزال است و دیدهٔ عقل را مذهب اهـل سـنّت و جـماعت است کـه نـزدیک اهـل سـنّت و جـماعتْ رؤیتِ اشیا بلاکیف جایز است. پس نـزدیک ایشـان رؤیتِ شـیء مسـتلزمِ جسـمیت و صورت نیست.

هر که از حسّ خـدا دیـد آیـتی   در بـرِ حـق هست بـهر طـاعتی

یعنی: هر آثار و آیات خدا را از حسّ خدا بهره‌مند است که آیات و آثار خدا بلاکیف بدید کـه بـه دیـدهٔ عـقل آن خـدا را بـدید، آن کس بـر درِ حـق سـبحانه بـهر طـاعت و فرمانبرداری است؛ چرا که حقایق اشیا را به حسّ باطنی ـ کما هی ـ دید.

[۶۸] **نـــامصوّر را مـــصوّر گـــفتن است   باطل آمد بی[۱] ز صورت رستن است**

در این بیت، ردّ مذهب معتزله است و اثبات مـذهب صـوفیه است. چـون نـزدیک معتزله قائل شدن رؤیت ذات حق را ذات نامصوّر را مصوّر گفتن است. چرا که نزدیک ایشان رؤیت مستلزمِ صورت و جسمیت است.[۲] در جواب آنها می‌فرمایند که در رؤیتْ کـه نزدیک /34B/ شما[۳] نامصوّر را مصوّر گفتن است، باطل آمد، نه چنین است که شما می‌گویید، بلکه نزدیک ما در رؤیت از دیدن صورت رستن است. چرا که نزدیک ما ذاتِ حق بلاکیف دیده می‌شود و در دیدنِ بلاکیف از دیدن صورت رستن است. چرا که این جماعت از بـند حسّ ظاهری رسته‌اند و نورِ بینش بر حسّ باطنی بسته‌اند، دیدن صورت از مِرایای بصیرتِ ایشان برخاسته است که در پردهٔ صورت مشاهدهٔ جمال مطلق و بی‌کیف می‌کنند.

---

۱. ش: نه.   ۲. س: + و.   ۳. حاشیهٔ «س»: ایشان.

[۶۹] **نـــامصوّر یـــا مـــصوّر پـیش اوست کاو همه مغز است و[۱] بیرون شد ز پوست**

یعنی: آن که منزّه از صورت است، آن کس مصوّر به صورت است. امّا نزدیک دیدِ آن جماعت که از پوست حواسّ ظاهری گذشته‌انـد و هـمگی حـواسّ بـاطنی گشـته‌انـد و دیده‌اند که ما سِوی‌اللّه غیرموجود است، پس دیده‌اند که ذاتِ حق جامعِ مرتبهٔ تنزیه و تشبیه است، نه صِرف حامل مرتبهٔ تنزیه است، چنانچه نزدیک جمهور متکلّمین است؛ و نه صِرف قابل مرتبهٔ تشبیه است، چنانچه نزدیک مجسّمه است، بلکه[۲] ذات حق جامع مرتبهٔ تنزیه و تشبیه است. امّا نزدیک دیدِ کسانی[۳] که از پوست طبیعت گذشته‌اند، همگی مغزِ معرفت گشته‌اند.

[۷۲] **آینهٔ دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی برون از[۴] آب و خاک**

یعنی: چون آینهٔ دل از کدورتِ طبیعت و نفس پاک و صاف شود، پس در مَظاهرِ صور و نقوشْ[۵] آن صور و نقوش را مشاهده‌کنی که آن صور بیرون از آب و خاک‌اند که ذات پاک محض‌اند، مجرّد از آلایشِ جسمیت و صورت‌اند.

[۷۳] **هم ببینی نقش و[۶] هم نقّاش را فرشِ دولت را و هم فرّاش را**(۷۷)

یعنی: چون آینهٔ دل از کدورتِ نفس و هویٰ پاک و صاف شود، پس در نظرِ واحد هم نقش را بـبینی و هـم نـقّاش را کـه یک چـیز را هـم/35A/ مـصوّر بـه صـورت و مـنزّه از صورت ببینی.

[۷۴] **چون خلیل آمد خیال یارِ مـن صورتش بُت معنیِ او[۷] بُت‌شکن**

یعنی: خیالِ من که با یار است همچو خیال خلیل‌اللّه است که نظر ظاهریِ[۸] او بر نیّرین

---

۱. ش: ـ و.
۲. ش: بلک.
۳. س، ش: کسی.
۴. ش: ز.
۵. س: نفوس.
۶. ش: ـ و.
۷. ش: آن.
۸. ش: ظاهر.

و کواکبْ محض برای تجربه و اعتبار بود و نظر باطنیِ او بر ذات پروردگار بـود کـه آن پروردگار خالی از لوثِ حدوث و صورت است؛ و یارِ من ـ اَعنی مولانا[1] شمس تبریز ـ اگرچه از روی ظاهر نقش و صورت است، امّا از روی باطنْ منزّه از صورت است و آینهٔ ابد و ازلْ مَظهرِ اوست.

[۹۹] **دیدهٔ تـو چـون دلم را دیـده شـد　　صد دلم نـادیده غـرقِ دیـده شـد**

یعنی: چون دیده و چشمِ تو دیده و چشمِ دل ما گشتند که از دیدنِ تو چشمِ دلِ ما بینا گشتند، صد دلِ دیگران که نابینا و نابصیر بودند از سبب دیدارِ تو بینا و[2] بصیر گشتند.

[۱۰۰] **آیـــنهٔ کـلّی بـرآوردم ز دود　　دیدم اندر آینه نقشِ تو بود**

یعنی: چون آینهٔ کلّی را جستم، اَبد را یافتم و در آن اَبد روی تو را دیدم؛ یعنی ذات تو ابدی و قدیم یافتم.

[۱۰۱] **گفتم آخـر خـویش را مـن یـافتم　　در دو چشـمش راهِ روشـن یـافتم**

یعنی: چون نقشِ خود در چشمِ تو دیدم، پنداشتم و گفتم که مُدرَک و محسوسِ چشمِ تو گشتم. چشم تو در سرزنش و توبیخِ من جواب داد و گفت که راه یافتنِ تو در آن دیده محضِ خیال و وهم توست که آن نقش و صورتْ پرتوی خیال و وهمِ توست، نه حقیقتِ تو. بعد از آن صورت و نقشِ من از چشمِ تو آواز داد که من خیال نی‌ام، من عینِ حقیقت توأم که غیرحقیقت شیء در این چشمِ حقایق‌بین چیز[3] دیگر مَرئی و محسوس نمی‌گردد که خیال را در این چشم راه نیست که این چشم بینندهٔ ماهیت اشیا ـ کما هی ـ است.

[۱۰۵] **در دو چشمِ غیرِ من تو نـقشِ خَـود　　گــر بـــبینی آن خـیالی[4] دان و رَد**

[۱۰۶] **زانکـه سـرمهٔ نـیستی درمـی‌کشند　　باده از تصویرِ شیطان می‌چشند/35B/**

---

۱. ش: مولا.　۲. س: ـ و.　۳. ش: چیزی.

۴. ش: خیال.

یعنی: در چشمِ غیر من سرمهٔ بینشِ دنیاوی فانی است و خالی از سرمهٔ بینشِ عالم جاودانی است؛ و آن چشم غیر از بادهٔ تصویر شیطان مخمور است، نه از شراب بینش مست و مغمور است.

اندرز کردنِ صوفی خادم را[1] (۷۸)

[۱۶۰] زادِ دانشمند آثارِ قلم   زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قَدَم

یعنی: زاد و توشهٔ دانشمند آثار قلم است و زاد و توشهٔ صوفی آثار قدمِ سلوکِ مربّی و مرشد است که صوفی در پیروی مرشدْ راه را قطع می‌کند. بعد از آن به مرتبهٔ محبّت و جذبه می‌رسد که جذبهٔ حق مر او را حاصل می‌گردد و بدان جذبه و کشش که اثر آن جذبه درد و محبّت است، مرتبهٔ فناء فی‌اللّه و بقاء باللّه را می‌رسد.

[۱۶۴] رفتنِ یک منزلی بر بویِ ناف   بهتر از صد منزل و گام و طواف

مراد از «گام و طواف» سلوک است و مراد از «بوی ناف» جذبه[2] و محبّت است که راهی که به جذبه قطع کنی، بهتر از آن راهی است که به سلوکْ قطع کنی. چرا که راه جذبه راه عشق است و راه سلوک راه زهد است؛ و بسیار فرق است میان زهد و میان عشق که در زهدْ غرض بهشت و ترس دوزخ و غیر آن منظور است و در طورِ عشق این‌همه اغراض ممنوع و محذور است. چرا که عاشق بی‌غرض در کوی معشوق فانی[3] است.

[۱۶۵] آن دلی کو مَطلعِ مهتابهاست   بهر عارف «فُتحت ابوابها»ست

[۱۶۶] با تو دیوار است و با ایشان در است   با تو سنگ و با عزیزان گوهر است

یعنی: آن دل که مَظهرِ انوار حق است و آن دل عبارت از دلِ اولیاءاللّه است، آن دل فتحِ ابوابِ مطالبِ مریدان و طالبان است؛ و نزدیک تو آن دلْ سدّ باب و تختهٔ در است؛ و نزد عزیزان و طالبان آن دلْ فتحِ باب و گشاد کار جمیع طلّاب است.

---

۱. س: + بیت.   ۲. س، ش: جذب.   ۳. س: ـ فانی.

مشورت کردنِ حق تعالی با فرشتگان در ایجاد خلق[۱]

[۱۷۶] آن عیان نسبت بدیشان فکرت است ورنه خود نسبت بدینها رؤیت است /36A/

یعنی: آن عیان نسبت به ملائکانْ فکرت است و اگرنه به نسبتِ جانِ پیرانْ رؤیت است که جانِ پیران را زمان ماضی و حال و استقبال برابر است که نزدیک ایشان معاین و مشاهد است که علم حضوری دارند و اطلاق فکر بر ایشان مجازاً واقع شده است که به[۲] نسبت ملائکه، اطلاقِ فکر بر ایشان واقع شده[۳].

[۱۸۹] گفت حق: «رشّ علیهم نوره» مفترق هرگز نگردد نورِ او(۷۹)

نور ربّانی و روح انسانی به مقتضای ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ و به فحوای «أوّل ما خلق اللّه نوری»(۸۰) متّحد و یک ذات‌اند. پس عدم تفرّق نور، مستلزم عدم تفرّق روح است.[۴]

[۱۹۱] در بیان ناید جمالِ خالِ او هر دو عالم چیست؟ عکس خالِ او

مراد از «خال» که در مصرع اوّل واقع شده‌است، ذات[۵] ظلمت است. ایراد این چند ابیات برای آن است که حقیقت و کُنه نقطهٔ ظلمت که ضدّ نور است، در بیان/جمالِ آن خالِ عقل مردم حیران است. پس در بیان نور به طریقِ اَولیٰ عاجز باشد. پس مراد از «خال» که در مصرع اوّل واقع شده است، ظلمت است؛ و آن که در مصرع دویم[۶] واقع شده‌است، خالِ متعارف.

سوارشدنِ صوفی خرش را و بر روی افتادن[۷]

[۲۸۳] طبلها[۸] بشکست و[۹] جانها ریختند نیک و بد در یکدگر آمیختند

---

۱. س: + بیت.
۲. س: ـ به.
۳. ش: شد.
۴. س: + بیت.
۵. س: ذرات.
۶. س، ش: دوم.
۷. س: + بیت.
۸. س: طبل.
۹. ش: ـ و.

مراد از «طبل» صور علمیه و اَعیان ثابتهٔ حق است که در آن صور علمیه و اَعیان ثابته، جمیع موجودات مندرج و مندمج بود؛ به مقتضایِ «کنتُ کنزاً مخفیاً؛ فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق» آن طبلها بر عرصهٔ زمین پراکنده گشت؛ و نیک و بد با هم درآمیخت[۱]، و[۲] یکی با دیگری مشتبه گردید که کدام شکر است و کدام عود و کدام مقبول است و کدام مردود. چون ذوات انبیا موجود گشتند[۳]، هرکدام را برچیدند[۴] و یکی را بر دیگری برگزیدند.

[۳۰۰] آفتابش چون برآمد زان فلک — با شبِ تن گفت: «هین! ما ودّعک»

[۳۰۱] وصل پیداگشت در عینِ بلا — زان حلاوت شد عبارت «ما قلیٰ»

یعنی: چون حقیقتِ روحِ پاکِ محمّدی از فلکِ /36B/ مبدأ برآمده، وجود عینی و خارجی گرفت؛ حق تعالی با شبِ تن گفت که من تو را ترک نکرده‌ام اگرچه طلوعِ آفتابْ مستلزمِ نفیِ ظلمت شب است و از مرتبهٔ[۵] تربیت و پرورش دور نانداخته‌ام که آفتابِ روحْ را که ضدّ و مهلکِ تو بود مربّیِ تو ساخته‌ام آن شبِ تن را در عین هلاکت و بلا که طلوع آفتابْ موجبِ هلاکت شب و ظلمت است که میان روح لطیف و بدنِ کثیف[۶] تمام تنافی و تضادّ است؛ وصل روح با بدن پیداگشت و بدن به سبب طلوع آفتابِ روحْ هلاک و آواره شد و حلاوت و ملاحتِ آن تنْ دلیلِ آن شفقت و تربیت و پرورش است؛ یعنی خواصّ آن جسد و تن و علامات و آثارِ عالیاتِ آن بدن دالّ‌اند بر آن تربیت مانند شقّ قمر و رَمیِ سنگریزه و تکلّمِ[۷] حجر در دست ابوجهل و عدم وجود سایهٔ آن پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ[۸] و طیب بدن و غیر آن معجزات(۸۱) که مشهور و مسطورند دالّ‌اند بر لطافت و شرافت آن تن.

تن را بدین خلقت سرفراز گردانید، روح را تاجِ[۹] ﴿وَ لَـلآخِرَةُ خَیْرٌ لَکَ مِنَ

---

۱. س: درآمیخته. ۲. س: ـ و. ۳. س: گشته‌اند.
۴. حاشیهٔ «س»: برچسبیدند. ۵. ش: رتبه. ۶. س، ش: کسیف.
۷. ش: ـ تکلّم. ۸. ش: ـ آن پیغمبر صلّی اللّه علیه و سلّم.
۹. ش: تاراج.

الأوْلیٰ﴾پوشانید، یعنی ای[۱] روح محمّدی! مرتبهٔ تنزّل تو که عبارت از مرتبهٔ کثرت است، بهتر از مرتبهٔ اَولیٰ است که عبارت از مرتبهٔ وحدت است. چراکه مرتبهٔ تنزّل جامعِ مرتبهٔ وحدت و کثرت است، به خلاف مرتبهٔ اَولیٰ که مرتبهٔ وحدت است و بس، و این مرتبه مرتبهٔ ظهور شئون و صفات است.

﴿وَ لَسَوْفَ یُعطِیکَ رَبُّکَ فَتَرْضَیٰ﴾ و زود است که می‌بخشد پروردگار تو آن مرتبهٔ وحدت را تو را بعد از مفارقتِ تو از این بدن که ﴿ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ﴾ اشارت از آن رجوع است. پس راضی و شاکر خواهی شد به حصولِ نعمت آن مرتبه:

هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش　　　بازجوید روزگارِ وصلِ خویش

﴿أ لَمْ یَجِدْکَ یَتِیماً فَآوَیٰ﴾ آیا نیافته بود حق تعالی تو را ای[۲] محمّد! منفرد و تنها از اصل خویش که عبارت از مرتبهٔ وحدت است /37A/ به سبب رجوع کردنِ تو در مرتبهٔ کثرت. پس جای داد تو را و اعطا نمود آن مرتبهٔ اوّل را که مرجع و اصل است.[۳]

دمی غریبی و غربت چو برنمی‌تابم　　　به شهرِ خود روم و شهریارِ خود باشم

﴿وَ وَجَدَکَ ضَالاًّ فَهَدَیٰ﴾ آیا نیافته بود تو را راه گم‌کرده از اصل و مرتبهٔ خویش به سوی بادیهٔ کثرت؛ پس باز راه نمود تو را به سوی آن وحدتِ صِرف که مرجع و اصل است.

﴿وَ وَجَدَکَ عَائلاً فأغْنیٰ﴾ آیا نیافته بود حق تعالی تو را محتاج به سوی آن مرتبهٔ وحدت که اصل و مسکن است؛ پس بی‌نیاز گردانید حق تعالی تو را به اعطاکردن تو را آن مرتبه را.

﴿فَأمَّا الیَتِیمَ فَلاتَقْهَر﴾ هر چونکه باشد مرتبهٔ یتیم که مرتبهٔ یتیم عبارت از وحدتِ صرف است؛ پس آن مرتبه را مقهور و مغلوبِ مرتبهٔ کثرت و تعیّن مدان که آن مرتبهٔ وحدت و لاتعیّن بر صِرافتِ خویش باقی است. رنگِ تعیّن و رنگِ کثرت بر چهرهٔ آن روح

---

۱. ش: تاراج.　　۲. ش: + روح.　　۳. ش: + بیت.

جای گیر و نقش‌پذیر نیست که آن روح الآن کماکان است، بلکه[1] او را مـرتبهٔ کـمال بـه واسطهٔ تنزّل رسیده است.

﴿وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلاتَنْهَرْ﴾ هر چونکه باشد سائل و طالب آن مرتبه را؛ پس محروم مدار تو ای روح محمّدی! آن سائل را.

﴿وَ أَمَّا بِنِعْمَتِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ﴾ هر چونکه باشد نعمت پروردگار خویش؛ پس بیان بکن تو ای روح محمّدی! آن نعمت را.

[۳۰۲] هر عبارت خود نشانِ حـالت است — حال چون دست و عبارتْ آلت است

یعنی: عبارتِ هرکس علامت و نشانِ حالتِ آن کس است که عبارتِ فقیر دالّ بر فقر است و عبارت فقیه دالّ بر فقه است، چنانچه آلات و ادوات محترفه و اهل صنعت دالّ است بر حِرفت و صنعتِ او. «حال» مانند دست است و «عبارت» مانند ادوات است در حقّ ظهور اثر و حصول تأثّر[2]. دستی که مناسب آن آلت است، آن آلت را کار نفرماید، ثمرهٔ آن آلت در ظهور ناید. مثلاً آلت زرگر در دست کفشگر بی‌موقع و بـی‌اثـر است، چنانچه کاه در پیش سگ و استخوان در پیش خر است که خر از استخوان بی‌خبر است و سگ از کاه بی بر است. /37B/

[۳۰۷] زین سبب عیسی بدان همراهِ خَود — در نـــیاموزید آن اســـمِ صَـمَد

[۳۰۸] که نـدانـد نـقص بـر آلت زنـد — سنگ بر گِل زن تو آهن کی جهد

قصّهٔ انکارکردن حضرت عیسی از آموختن اسمِ اعظمِ حق تعالی رفیق خود را (۸۲)

در دفتر اوّل گذشت که حضرت عیسی آن اسم اعظم خواند[3] و شیر برجست و مغزِ آن رفیق بشکست.

---

۱. ش: بلک.　۲. ش: تأثیر.　۳. ش: خواندند.

[۳۱۰] آن‌که بی‌جنس است و بی‌آلت یکـی است — در عدد شکی[۱] ست وان خود بی‌شکی‌ست
[۳۱۱] آن‌که دو گفت و سه گفت و[۲] بیش ازین — مــــتّفق بــاشند در واحــد یــقین

یعنی: آن ذاتی که بی‌جنس و بی‌آلت است که واحد و بی‌شریک است، در واحدِ[۳] عدد شک است و در وحدتِ آن ذات شک نیست. چراکه هر که معبودِ خود را دو گفت یا سه گفت، پس البتّه در اقوال آنها اختلاف واقع شد که یکی معبودِ خود را دو گفت و دیگری سه گفت، به خلاف واحد که در آنِ واحد همه کس متّفق گشته‌اند. پس در باقی اعداد شک و ریب است و در وحدتِ حق هیچ شک و ریب نیست.

یافتنِ پادشاه باز را به خانهٔ پیرزن[(۸۳)]

[۳۴۸] در ضعیفی تـو مـرا بـابیل بـین — هر یکی خصمِ مرا چون پیل بین
[۳۴۹] قدرِ فُندُق افکنم، گـردد خـریق — فندقم در فعل صد چون منجنیق

«فندق» بادام را گویند.

یعنی: من در ضعیفی مانند ابابیل‌ام و خصمِ من در قوّت مانند پیل است ولیکن اگر قدرِ فندق بر آن خصم باندازم، آن خصمْ خریق و پاره گردد. چراکه در فعل و تأثیر[۴] مانند صد منجنیق‌ام.

[۳۵۶] چونکه مـوسی رونـقِ دَورِ تـو دیـد — کِــاندرو صـبحِ تـجلّی[۵] مـی‌دمید[۶]
[۳۵۷] گفت: یا رب! این چه دَورِ رحمت است — آن[۷] گذشت از رحمت، اینجا رؤیت است

یعنی: حضرت موسی رونقِ دَورِ تو دید که در آن دَور صبحِ تجلّیِ رؤیتِ حق ظهور نمود. پس گفت حضرت موسی که بار خدایا! آن دور محمّدی چه دورِ رحمت است که

---

۱. ش: شک.　۲. ش: او.　۳. ش: وحدت.
۴. س: تأثر.　۵. س، ش: سعادت.　۶. ش: می‌نمود.
۷. س: بر.

امّتِ آن دور مرحوم حقّ‌اند، بلکه[1] آن دور محمّدی از مـرتبۀ رحـمت گـذشته و تـرقّی نموده، به مرتبۀ /38A/ رؤیت رسیده‌است. چرا که مرتبۀ رحمتْ مرتبۀ انفصال و حجاب است و مرتبۀ رؤیتْ مرتبۀ مشاهده و وصال است؛ و دورِ محمّدی دورِ رؤیت است که محمّد و جمیع امّتِ او حق سبحانه را بی‌کیف خواهند دید.

[۳۵۸] غوطه دِه موسیِ خود را در بحار — از مـــیان دورۀ احـــمد بـــرآر

یعنی: بار خدایا! موسیِ خود را در دریایِ پیروی و متابعت دین محمّدی[2] غوطه ده. یعنی پیرو دین محمّدی[3] گردان و در دورۀ دین محمّد ظاهر بکن؛ یا مراد از «غوطه دادن» نسخ باشد که موسیِ خود را در بحارِ نسخ غوطه ده و پیرو و تابع دین محمّدی گردان.

[۳۵۹] گفت: یا مـوسی بـدان[4] بـنْمودمت — راهِ آن خـــلوت بـدان بگْشـودمت

[۳۶۰] که تو زان دُوری در این دَور ای کلیم! — پا بکش زیرا دراز است این گلیم(۸۴)

یعنی: گفت حق تعالی حضرت موسی را که ای موسی! آن دور محمّدی تو را برای آن نمودم و راه خلوت در دیدنِ آن دور برای آن گشودم که تو بدانی که دَور مـحمّدی دُور است و تو پایِ رسالتِ خود را دراز بکن که گلیم بقای دین تو هـنوز دراز است ولیکـن طالب و راغبِ آن دین محمّدی باشی و دین خود را مؤیّد ندانی که در تأیید دینِ خـود مغرور نمانی.

تمامی قصّۀ زنده شدن استخوانها[5] به دعای عیسی علیه‌السلام

[۴۶۸] گفت آن شیر: ای مسیحا! آن شکار — بـــود خـــالص از بـــرایِ اعـــتبار

[۴۶۹] گـر مـرا روزی بُـدی انـدر جـهان — خود چه کارستی مـرا بـا مُـردگان

---

۱. ش: بلک. ۲. ش: محمّد. ۳. س: محمّد.

۴. ش: ازان. ۵. ش: استخوانهای.

یعنی: گفت و جواب داد آن شیر حضرت عیسی را که ای عیسی! این شکار برای اعتبارِ ما بود که صید و شکار خود را بی‌رضای حق هیچ کس نتواند تناول نمود که مرا اگر روزی و قسمت از این صید می‌بودی، پس مرا با مُردگان حق ـ سبحانه تعالی ـ چرا محشور نمودی؟!

[۴۷۰] این سزای آن‌که یابد آبِ صاف — همچو خر در جُو بمیزد از گزاف

این[1] بیت /38B/ نیز مقولهٔ آن شیر است.

یعنی: سزای همچو منی است که در گورهای مُردگان افتاده، بمیرد. چرا که مانند عیسی را دریابد، عاجزی و التماس حیات ابدی نکند و مانند خر در جوی آب صاف تشنه بمیزد و از آن آب بهره نگیرد.

[۴۷۴] هین سگِ این نفس را زنده مخواه — کو عَدوِ جانِ توست از دیرگاه(۸۵)

[۴۷۵] خاک بر سر استخوانی را که آن — مانعِ این سگ بوَد از صیدِ جان

یعنی: خاک بر سرِ استخوانِ تمتّع و تنعّمِ این دنیاست که به سبب تعشّقِ نفس[2] خویش این سگِ نفس را از صید و شکارِ روح و جان بازداشته است و مانع صید و شکار آن روح و جان شده است که اگر تو تن را چرب و شیرین می‌دهی، هرگز جوهرِ جان را فربهی نخواهی دید که فربهیِ تن سبب لاغریِ جان است.

[۴۸۱] هرکجا نوحه کنند، آنجا نشین — زانکه تو اولیٰ‌تری[3] اندر حنین

[۴۸۲] زانکه ایشان در فراقِ فانی‌اند — غافل از لعلِ بقایِ[4] کانی‌اند

یعنی: هرکجا بر مُردگان نوحه و زاری کنند، تو آنجا بنشین که از آن صاحبِ ماتم تو اولیٰ‌تری[5] در نوحه و حنین. چرا که ایشان نوحه‌می‌کنند بر فراق و[6] دوریِ آن کسی که او

---

۱. س: و این.
۲. ش: ـ نفس.
۳. س: اولی‌ترین.
۴. ش: بقائی.
۵. س: اولی‌ترین.
۶. س: ـ و.

فانی است و غافل از فراقِ آن که[1] لعلِ بقایِ کانی‌اند که فراق حق در دل ایشان محظور نیست و تو از فراق آن که باقی و جاودانی است، غافل نیستی. پس باید که تو بر احوال خویش نوحه کنی، نه بر حال دیگران.

تعریف کردنِ منادیانِ قاضی مفلس را گِرد شهر[2] (۸۶)

[۵۸۸] هر که دُور از دعـوتِ رحـمان بـوَد — او گدا چشم است گر سـلطان بـوَد

«دعوت رحمان» عبارت از غذا و طعامِ روح است که بدان غذا و طعامْ روح را صبر و قناعت حاصل است که ﴿یُطْعِمُنِی رَبِّی وَ یَسْقِین[3]﴾ ادای شکرِ اِنعام اوست و ﴿اللّهُمَّ أَنْـزِلْ عَلَیْنَا مٰائِدَةً مِنَ السَّمٰاءِ تَکُونُ لَنَا عِیداً لأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا﴾ دعای مهمانِ اوست و هرکه از سفرهٔ اهل دنیا روزی خواست، آن کس همیشه گدا چشم است، /39A/ اگرچه پادشاهِ عـالم و صاحبِ حَشَم است.

[۵۹۰] گـر گُـریزی بـر امـیدِ راحـتی — زان‌طرف هـم پـیشت آیـد آفـتی
[۵۹۱] هیچ کُنجی بی‌دَد[4] و بی‌دام نیست — جز به خلوتگاهِ حـق آرام نـیست

یعنی: به سوی هر طرف که برای تمتّع دنیا و طلب ما سِوای حق بگریزی و در آن کُنجْ سکونت و آرام جویی، غیر آفت و رنج حاصل نکنی که هر کُنجی که بی‌یادِ حق است، آن کُنج جای دام و پایِ دَد است اگرچه قصرِ فردوس و صَرحِ مُمدّد است.

[۶۱۰] از خـیالِ بـد مـر او را زشت دیـد — چشمِ فرع و چشمِ اصـلی نـاپدید
[۶۱۱] چشمِ ظـاهر سـایهٔ آن چشـم دان — هرچه آن بیند، بگردد[5] این بـدان

یعنی: چشمِ فرع و ظاهری به سبب خیالِ چشم باطنی که آن چشم باطنی بد اندیش آن

---

۱. ش: ـ آن که. ۲. س: + بیت. ۳. ش: یسقینی.
۴. ش: بی‌دود. ۵. ش: بگرود.

یوسف بود، آن یوسف را بد و زشت دید و آن چشمِ ظاهر آنچه چشم باطنی دیده بود، همان چیز را گردید[1] که چشم ظاهری تابعِ چشم باطنی است. چون چشم باطنیِ ایشان کور بود و حُسن یوسف در آن چشم زشت و قصور نمود، چشم ظاهریِ ایشان نیز همان طریق را گزید که یوسف را زشت و بد دید. چرا که چشم باطنْ اصل است و چشم ظاهرْ فرعِ اوست. پس هرچه در اصل باشد، باید که در فرع نیز باشد که سایهٔ درختِ کجْ کج است و سایهٔ درخت راستْ راست است.

سایهٔ اصـل است فـرع امّـا کـجا　　　سایه با خورشید دارد پا بـه جـا

یعنی: فرعْ سایه و تابعِ اصل است و ظاهرْ سایه و تابعِ حقیقت و باطن است که هرچه به ظاهر ترشّح می‌نماید از باطن، آن ظاهر استفاده می‌نماید. امّا اگر خورشیدِ بـاطن و باطن و[2] خورشیدِ اصلِ اصل تابش نماید، نه پای فرع برجا بماند و نه پای اصل. همه نور خورشید حقیقی پیدا شود. یعنی اگر آن بـرادران را چشـم اَزلی و دیـدهٔ عـینی حـاصل می‌بود، جمال یوسف در چشم ایشان ـ کما هی ـ می‌نمود و غبار زشت و قُبح در آن چشم پیدا نمی‌گردید /39B/ و[3] ظاهر و باطنِ ایشان حق‌بین و صـواب گـزین مـی‌گشت. چـون خورشیدِ حقیقی بر دیدهٔ ایشان تابش ننمود، بنابر آن در چشم ایشان، حُسن یوسف خوار و بی‌اعتبار نمود.

حکایت[4]

[۷۱۰]　**ای که تو هم عاشقی بر اصلِ خویش　　　خویش از صورت‌پرستان دیده بیش**

[۷۱۱]　**پرتوی عقل است آن بـر حسّ ِ تـو　　　عاریت مـی‌دان ذَهَب بـر مِسّ ِ تـو**

در این بیتْ مذمّتِ حال آن کسی است که می‌داند که عشقِ صورت و فرع عینِ عشقِ مصوّر و اصل است و خود را از صورت‌پرستان محض کـه چشـم را از مـلاحظهٔ اصـل

۱. ش: گروید.　　۲. ش: ـ و.　　۳. ش: ـ و.
۴. ش: مناجات؛ حاشیهٔ «ش»: حکایت.

پوشیده‌اند، غیر از صورتِ رنگ و پوستْ چیزی دیگر ندیده‌اند، برگزیده است و خود را از ایشان بهتر دیده است.

یعنی: ای مدّعی که تو هم بر اصلِ خویش عاشقی، عاشق شدنِ تو هم بر اصل و هم بر صورت پرتوی عقل است بر مس حسّ تو، نه عین عقل است. چرا که اگر بر حسّ ِتو عینِ عقل می‌بود، بایستی که بر حُسنِ صورت و ظاهر عاشق نمی‌شدی. چشمِ بینش و دیدهٔ دانش بر اصلِ آن ظاهر و صورت که مبدأ و مصدر آن صورت است می‌گماشتی و رویِ توجّه به سوی اصلِ آن صورت می‌تافتی. چون بر صورت و ظاهر عشق ورزیدی و اصل و باطن را[1] ندیدی، پس حُسنِ عقلِ تو زراندود است، نه عینِ و اصلِ آن عقل است.

[۷۱۹] معنیِ تو صورت است و عاریت — بر مُناسب شادی و بر قـافیت

یعنی: معنی و عقل تو که صورت‌بین و ظاهرگزین است، آن معنی و عقلِ تو نـیز بـه منزلهٔ صورت است که نسبی و عاریتی‌اند نه اصلی و حقیقی و تو بر آن عوارض و قوافی شاد و خوشی و از عقلِ کلّی و اصلی غافل و بیهُشی.

[۷۲۲] کور را قسمت خیالِ[2] غم فـزاست — بهرهٔ چشم این خـیالاتِ فـناست

یعنی: قسمت و بهرهٔ کور خـیال است /40A/ کـه آن خـیال[3] بـه سـبب عـدم رؤیت و محرومیِ مخیّل غم‌افزایِ آن کور است. چرا که از دیدن مخیّل و اصلِ آن خیال محروم است و خیالِ هر چیز پرتوی آن چـیز است، نـه عـین آن چـیز. پس هـر کـه پـرتوبین و صورت‌گزین است و در صورتْ فانیِ عشیق[4] است، آن کس مانند کور است که از اصل و مأخذ محروم مانده، در غم و[5] حنین[6] است.

آنچه بر صورت تـو عـاشق گشـته‌ای — چون برون شد جان، چرا پس هِشته‌ای
صورتش بر جاست، این سیری ز چیست؟ — عاشقا! واجو که معشوقِ تـو کـیست؟

---

۱. ش: ـ را. ۲. س: + و. ۳. س: + محروم است.
۴. ش: عشقین. ۵. س: ـ و. ۶. ش: جَنین.

یعنی: چون معشوق صوری که از تن و صورت او جان و روح بیرون شد و آن تن بی‌جان و بی‌روح گشت، پس چرا آن صورت را می‌گذاری و از آن صورت نفرت و انکار می‌آری و حال آنکه صورتِ او بر جای خود است. پس بدان که آن صورتْ پرتوی جان و روح مستحسن و دلفریب[1] بود که از رفتن آن روح و جانْ خاطر تو از آن صورت نفرت نمود. پس آنچه معشوق[2] است، چیزی دیگر است، نه این صورت ظاهری.

آنچه محسوس است اگر معشوقه است عاشق استی هر که او را حس هست

یعنی: اگر فی‌الواقع معشوق حقیقی همون صورت بودی، پس بایستی که هر که حسّ ظاهری دارد ـ چه انسان و چه حیوان ـ آن را عاشق نام نهادندی و هر حیوان را عاشق خواندندی.[3]

چون وفا آن عشق افزون می‌کند کی وفا صورت دگرگون می‌کند؟!

چون مقرّر است که وفا و عشقِ عاشقْ صورتِ معشوق را دگرگون و افزون می‌کند، پس وقتی که از معشوق روح و جان بیرون می‌رود، پس چرا وفای آن عاشق آن صورت را افزون و دگرگون نمی‌کند؟! پس معلوم شد که آنچه معشوق است، چیزی دیگر است، نه این صورت ظاهری. چرا که بعد از مفارقت روح و جان، آن صورت مبدّل می‌شود و عشق آن صورت از آن عاشق کم می‌گردد. پس اگر معشوقهٔ وی همان صورت بودی، بایستی که آن عاشق از آن معشوق نفرت ننمودی.

ملامت کردنِ مردم شخصی را [که مادرش را کُشت به تهمت]

[۸۱۹] او چو نور است و خِرَد جبریلِ اوست آن ولیّ کم ازو قِندیلِ اوست /40B/

---

۱. ش: دل و فریب. ۲. س: معشوقی. ۳. س: خواندی.

چون ولیّ در شریعت و[1] حکمتِ دینی و دنیاوی به مقتضای «الشیخ فی قومه کالنبیّ فی اُمّته»(۸۷) مانند نبیّ است،[2] نورِ حکمت و معانی که در دل آن ولیّ می‌یابد مانند وحیِ دل است؛ و عقل کلّیِ او مانند جبرئیل است که آن عقل واسطهٔ نزول آن نور است؛ و مَثَلِ آن نور مَثَل نور نبیّ است؛ و مرتبهٔ نور ولیّ کمتر از مرتبهٔ نور نبیّ است؛ و مرتبهٔ قندیل کمتر از مرتبهٔ نور است؛ و مرتبهٔ مشکات کمتر از مرتبهٔ قندیل است.

مراد از «قندیل» اصحاب آن ولیّ است، و از «مشکات» اصحابِ اصحابِ آن ولیّ است، و علی هذا القیاس تا آخر صف رجال عوام الناس که نور هر افراد متفاوت است و به حسب تفاوتِ مراتب و مدارج[3] به نور امام که عبارت از نبیّ است بهره‌مند و فایض است.[4] یا مراد از «قندیل» جبرئیل است و از «مشکات» خواصّ الناس که مرتبهٔ جبرئیل کم از مرتبهٔ نبیّ است و مرتبهٔ خواصّ الناس که ورای نبیّ است، کم از مرتبهٔ جبرئیل است.

[۸۲۷]	**آتشی کِاصلاحِ آهن یا زر است**	**کی صلاحِ آبی و سیبِ تر است**
[۸۲۸]	**سیب و آبی خامیی دارد خفیف**	**نه چو[5] آهن تابشی[6] خواهد لطیف**
[۸۲۹]	**لیک آهن را لطیف آن شعله‌هاست**	**کِاو جذوبِ تابشِ آن اژدهاست**

نسبتِ فقر[7] ذاتی با ولایت ولیّ همچو[8] نسبت آهن با آتش است که آهن تابش آتش[9] را قابل است و به[10] شعله‌اش[11] واصل است، بلکه[12] آن فقر[13] از جمیع آلایش[14] برآمده، مزاج آتش او را حاصل است به خلاف فقر[15] نسبی و اضافی که به سبب نسبت و اضافه[16]

---

۱. ش: چون ولی در حق اظهار.
۲. ش: + ورود.
۳. ش: مدارج و مراتب.
۴. ش: فایض‌اند.
۵. س: چون.
۶. ش: تابش.
۷. ش: فقیر.
۸. س: + به.
۹. س: آهن تابشش.
۱۰. س: ـ به.
۱۱. ش: بشعلهٔ آتش.
۱۲. ش: بلک.
۱۳. ش: فقیر.
۱۴. س: ارزش.
۱۵. ش: فقیر.
۱۶. ش: اضافت.

به ولایت ولیّ می‌رسد و به سبب سلسلهٔ وراثت و خلافت بدان ولیّ پیوند می‌گیرد[۱]، همچو نسبت سیب و آبی است که سیب و آبی تابِ آتش ندارد و رطوبتِ آب آن سیب و آبی برداشت آتش ندارد، اگرچه به حرارت آتش پختگی داشته باشد، امّا نه آن پختگی که آهن را با آتش است. چرا که سیب و آبی پخته نمی‌گردد مگر با بقای[۲] رطوبت جبلّی که در اوست و یا بقای مغز و قیام پوست به خلاف آهن که آهن عینِ آتش گشته است /41A/و آتش عین اوست و رطوبت و کثافت[۳] به منزلهٔ تن است و آهن به منزلهٔ دل است و تن را نسبت با نور به واسطهٔ دل است نه به واسطهٔ گل. پس فقیر را نسبت به حق به واسطهٔ دل است نه به واسطهٔ گل[۴] که عبارت از واسطهٔ تن و سلسلهٔ بدن است که به واسطهٔ وراثت و خلافتْ نور حق را مالک باشد که فقیر آن است که بی‌واسطه و بی‌سلسله نور حق را فایض باشد. پس امام حیّ و قائم آن فقیر است که در بوتهٔ آتش ِ فقر در ریاضت گداز یافته است و روی فقر را از آلایش و کدورتِ تن برتافته است و به حلیهٔ آتش متحلّی است، خواه از نسلِ عمر خواه از اولاد علیّ است.(۸۸)

امتحانِ پادشاه آن دو غلام را (۸۹)

[۸۵۰] **گفتی[۵] اندر[۶] باطن‌اش دریاستی　　　جمله دریا[۷] گـوهرِ گـویاستی**

یعنی: آن غلام چنان شیرین زبان و وضوح‌البیان بود که تو بگویی که در باطنِ آن غلام دریای معانی و بیان پنهان بود و در آن بیان دُرر را ایثار[۸] می‌نمود.

[۸۵۳] **نورِ گوهر نورِ چشم ما شـدی　　　هم سؤال و هم جواب از ما بُدی**

یعنی: نورِ گوهرِ[۹] سخنِ آن غلام نورِ چشم باطن ما شدی که پرتوی آن نور سخن در

---

۱. س: میگردد.　۲. ش: مگر به بقای.　۳. س، ش: کسافت.
۴. س: + است.　۵. س، ش: گفته.　۶. س: ـ اندر.
۷. ش: دُر یا.　۸. س: بیان دور از ابنا رو.　۹. س: + هر.

باطن ما زادی و مراتب سؤال و جواب در باطن ما پیدا شدی؛ یعنی در باطنِ ما غطای ریب و حجابِ شک ـ که مقتضای جهل است ـ نمی‌ماندی، حقایق اشیا ـ کما هی ـ در باطنِ ما جلوه‌گر گشتی.

[۸۵۴] چشم کژ کردی، دو دیدی قرصِ ماه — چون سؤال است این نظر در اشتباه

[۸۵۵] راست‌گردان چشم را در ماهتاب — تا یکی بینی تو[۱] مه را نک جواب

این دو بیت، بیان و تقریرِ حصول سؤال و جواب است از نور کلام در دلهای دیگران.

یعنی: چون چشمِ بینش را کژ کردی، علّتِ اَحولی در چشم[۲] پیداشد و یکی قرصِ ماه دو نمود و نمودنِ دو قرصِ ماه به سبب کژبینی است که به لازمهٔ جهل و علّت باطن پیداشده بود. این /41B/ دو بینی به منزلهٔ سؤال است که از جهل ناشی شده بود؛ و[۳] راست کردن چشم را و قرص ماه را یک نمودن به منزلهٔ جواب است که به سبب راست‌فهمی و راست‌بینی در ذاتِ ما پیدا شده بود.

حاصل کلام آنکه نورِ آن کلام در دلهای ما چنان فایض بودی که مراتب سؤال و جواب در دلها[۴] منکشف گشتی و سؤال و جواب در ذات ما هویدا و از ما پیدا شدی، احتیاج بازپرس از ما برخاستی.

[۸۵۸] گوشْ دلّال است [و] چشمْ اهلِ وصال — چشمْ صاحبْ حال و[۵] گوشْ اصحابِ قال

یعنی: «گوش» دلالت‌کننده است دل را به سوی وجودِ نداکننده و چشم صاحب وصال ذات مرئی و موجود است که چشم بی‌رؤیتِ شیء دل را خبر نمی‌دهد. پس گوش دلّالِ محض است، نه صاحب وصال و چشمْ صاحب وصال[۶] است، نه دلّال؛ و چشم صاحب حال است[۷] که به صورت و حالِ مرئی متّصف می‌گردد، چنانچه مقرّر است که نورِ چشم

---

۱. ش: دو. ۲. ش: ـ در چشم. ۳. س: ـ و.
۴. ش: دلهای ما. ۵. ش: ـ و. ۶. ش: حال.
۷. ش: ـ نه دلّال و چشم صاحب حال است.

به صورت مرئی متشکّل شده باز بر جرمِ دیده منبسط می‌گردد و نورِ دیده به صورت ذات مرئی[۱] متشکّل می‌شود. پس چشم صاحب حالِ[۲] مرئی است چنانچه آهن سرخ صاحب حالِ آتش است.

[۸۵۹] **در شنودِ گوش تبدیلِ صفات — در عیانِ دیده‌ها[۳] تبدیلِ ذات**

یعنی: در شنیدنِ گوش تبدیلِ صفتِ آن گوش است، نه تبدیل ذاتِ آن گوش است که از مرتبهٔ خَرس و سکوت برآمده، به درجهٔ سمع و نطق رسیده، دل را خبرمی‌دهد؛ و در ذات[۴] چشم و دیده، تغیّر چشم و[۵] دیده است که حالِ نورِ دیده بر حالِ مرئی متّصف می‌گردد و نور دیده حال مرئی در خود پیدا می‌کند و در ذات مرئی فانی می‌گردد و صاحب علم‌الیقین می‌شود، به خلاف گوش که قوّت سامعهٔ آن گوش به صوت و آواز منادی متّصف و متشکّل می‌شود و آن صوت و آواز صفتِ منادی است نه ذات آن منادی است، به خلاف /42A/ قوّت باصره که آن قوّت باصره[۶] متشکّل به شکل مرئی می‌گردد. پس چشمْ صاحب حال و صاحب فنا و صاحب[۷] تغیّر است، و گوشْ دلّالِ محض و سفیر[۸] است.

[۸۶۲] **گوش چون نافذ بوَد، دیده شود — ور نه قُل درگوش پیچیده شود**

یعنی: چون «گوش» نافذ[۹] و شنونده و دریابندهٔ اشیا ـ کما هی ـ باشد، آن گوش به‌منزلهٔ چشم است در حقّ علم الیقین که بدان گوش علم‌الیقین حاصل می‌شود.

قَسَمِ غلام در صدق [و] وفای یارِ خود[۱۰]

[۹۴۴] **شرط «مَن جاء بِالحَسَن» نی کردن است — بل حَسَن را سوی حضرت بُردن است**

---

۱. س: ـ مرئی.
۲. ش: + آن.
۳. ش: دیدها.
۴. س: + و.
۵. س: در.
۶. ش: ـ که آن قوّت باصره.
۷. س: ـ صاحب.
۸. س: بیقرار.
۹. س: نافض.
۱۰. ش: ـ یار خود.

یعنی: شرط و جزا که در نصّ ﴿وَ مَنْ جَاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمْثَالِهَا﴾ واقع است، ثبوت و حصول جزای آن شرطْ مشروط است به بُردن حسنه را به سوی حق تعالی، نه به کردن حسنه را و در عمل آوردن آن حسنه را. پس تا که حسنه را به سوی حق نبری و نقل نکنی، به جزای عشر امثال مستفید نگردی؛ و حسنه کردن شرط نیست بلکه حسنه را بُردن شرط است[۱]، چنانچه مقتضای تعدیهٔ حرف «باء» ست.

[۹۴۷] نقل نتْوان کرد مر اَعراض را　　　لیک از جوهر برند امراض را

یعنی: نماز و روزه و حجّ و زکات که از جملهٔ اعراض‌اند، نه بالذّات باقی‌اند و نه قابلِ انتقال‌اند که غیر باقی در زمان استقبال‌اند و فانی فی‌الحال‌اند، لیکن[۲] از امتثالِ این افعال و از اَدای این اعمالْ امراضِ شکّ[۳] و ریب در ثبوت امور غیب مثل حشر اجساد و نفخ صور و عللِ فسق و فجور از جواهر انسان[۴] دور می‌گردد و[۵] حرارت[۶] فاسد دنیوی و بحرانِ خیالاتِ لاینفع و لاینبغی[۷] از آن انسان معزول می‌شود و ذوقِ ایمان غیب و ایقانِ ما فی‌الکتب در مذاقِ او شیرین و خوشگوار می‌نماید. ﴿وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتّیٰ یَأتِیَکَ الیَقِینُ﴾ عبارت از آن زوال مرض[۸] شکّ و ریب است و[۹] ﴿أولئِکَ الَّذِین فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً﴾ عبارت از آن مرضِ نفاق و فریب.

[۹۷۵] نقلِ اَعراض است ایـن شـیر و شَـغال　　　نقلِ اَعراض است این بحث و مقال /42B/

یعنی: این همه گفت و گوی و قیل و قال و افسانهٔ شیر(۹۰) و حکایات شغال از جملهٔ اَعراض است ولیکن این همه اَعراضْ مُنتجِ اَغراض[۱۰] است و آن اَغراض[۱۱] عبارت از صفای آینهٔ انسان از کدورت جهل و جلای آن جوهر انسان به نور معرفت و علم است.

---

۱. ش: ـ و حسنه کردن... است.
۲. ش: لیک.
۳. س: ننگ.
۴. س: + زایل و.
۵. س: ـ و.
۶. س: جرأت.
۷. س: لایعنی.
۸. س: عرض.
۹. س: ـ و.
۱۰. س: اعراض.
۱۱. س: اعراض.

روز محشر هر عرض را صورتی[1] است　　　صورتِ هر یک عرض را نـوبتی است

یعنی: روز محشر و جزا هر عرضِ اعمال و افعال را صورتی است که بدان صورت آن اَعراضِ اعمال و افعال محشور خواهد شد. مثلاً عملِ ایمان به صورت بهشت و رضوان، و عملِ کفر و نفاق به صورت دوزخ و غضبِ یزدان، و عملِ ظلم و ستم به صورت گرگ و دَد، و عملِ احسان و عدل به صورت حور و قصور جنان[2] مبعوث[3] و محشور خواهد شد. پس در روز حشر هر عرض به صورت جوهری که مناسب اوست، محشور خواهد شد؛ چنانچه در این عالم عرض خیال و اندیشه به صورت جوهر موجود و محسوس می‌گردد مثال[4] خیال و اندیشهٔ بنای[5] خانه و تعمیر کاشانه به صورت جوهر آن خـانه مـوجود و مشهور می‌گردد؛ و همچنین افعال نماز و روزه و سایر اَعراض به صورت جـوهری کـه مناسب آن عرض است محشور خواهد شد.

این عَـرَض‌ها از چـه زایـد؟ از صـوَر　　　این صـوَرها از چـه زایـد[6]؟ از فِکَـر
این جهان یک فکرت است از عقلِ کُل　　　عقل چون شاه است و فکرتها رُسُل

یعنی: این[7] عَرَضهای خیال و اندیشه از جوهر و صورتِ انسان پیدا می‌شود؛ و صورت و جوهر انسان از عَرَض خیال و اندیشه و فکر پیدا می‌شود؛ و فکر از جوهر عقل کلّ ـ که موجِد عقول تسعه و افلاک است ـ حاصل می‌شود؛ و این عالمِ صورت و جوهر و اجسامْ نتیجه و زاییدهٔ[8] فکرِ عقلِ کلّ است؛ و نسبتِ فکر به عقل کلّ در حقّ اختراع و ایجاد عالم صورت همچو[9] نسبت رسول با مرسل است که /43A/ فکر از جانب عقل کلّ رسـانندهٔ امور ایجاد است به سوی عالم کون و فساد؛ و عقل کلّ به واسطهٔ فکر[10] و توسّط او مخترع و موجِد آن عالم صورت است؛ و فکر جامعِ جهت وحدت و کثرت است و برزخ است

---

۱. س: صورت.　۲. ش: چنان.　۳. ش: معبوث.
۴. ش: مثلاً.　۵. س: ـ بنای؛ ش: بنا و.　۶. س: ضاید.
۷. س: آب.　۸. س، ش: زاینده.　۹. ش: ـ همچو.
۱۰. س: تفکر.

میان عقل کلّ و افراد عالم؛ و عقل کلّ نزدیک حکما جوهری است مجرّد از مادّه، و از ذات واجب‌الوجود موجود گشته، موجِد عقل ثانی و فلک اوّل شده است.

[۹۸۲] این عرض با جوهر، آن بیضه‌ست و طَیر این از آن و آن ازین زایـد بـه سَـیر

یعنی: مثال جوهر و عرض مثال بیضه و طیر است که بیضه مانند عرض است و طیر مانند جوهر است که قائم به ذات است و از عرضِ بیضه جوهرِ طیر می‌زاید و از جوهرِ طیر عرضِ بیضه می‌زاید؛ همچنین از جوهرِ صورت عرضِ اندیشه و فکر می‌زاید و از عرضِ اندیشه و فکر جوهرِ صورت می‌زاید؛ و به سبب[۱] فکر و اندیشه[۲] وجودِ صورت و اشخاص عالم و عالمیان حاصل می‌آید، چـنانچه از فکـر و انـدیشهٔ مـهندس و مـعمار صورتِ عمارت موجود و استوار می‌گردد و آن عمارتْ جوهر است که از عرضِ فکر و اندیشهٔ مهندس در وجود آمده است.

[۹۸۳] گفت شاهنشه: چنین گیر المـراد این[۳] عَرَضهای تو یک جوهر نزاد؟

یعنی: مرامِ تو از تقریرِ کلام چنین سرانجام یافت که عَرَضهای نماز و روزه[۴] و سـایر طاعات و عباداتِ تو در این جهان هیچ نزاد و هیچ نتیجه را در مهد ظهور و عیان ننهاد که مثلاً نتیجهٔ روزه و نماز کدام جوهر است و ثمرهٔ حجّ و زکات کدام گوهر است.

[۹۸۴] گفت: مخفی داشته‌ست آن را خِرَد تا بوَد غیب این جهانِ نیک و بـد

تقریر جواب که در این بیت است، ظاهر است، احتیاج بیان ندارد.

[۹۷۴] آن سری کـه مـغزِ آن افـلاک بـود اندر آخر خواجهٔ «لولاک»(۹۱) بـود

یعنی: آن سری و فکری که مغز و مقصود از ایجاد افلاک و عرصهٔ خاک بود، آن /43B/ سر و فکرْ وجودِ ذاتِ خواجهٔ لولاک بود که غرض از ایجادِ افلاکْ وجودِ پاک حضرت

---

۱. س: + و. ۲. س: ـ و اندیشه. ۳. ش: کین.
۴. ش: روزه و نماز.

رسالت‌پناه بود. پس فکر ـ که عبارت از ارادهٔ حق است ـ سابق و مقدّم بود، و[۱] وجود محمّد مصطفیٰ ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ لاحق و مؤخّر؛ چنانچه در نشاندنِ درخت خیال و فکر، ثمرهٔ آن درخت پیش از نشاندن است و حصولِ آن ثمره بعد از نشاندن حاصل است.

[۹۷۶] جمله عالم خود عرض بودند تا　　　اندر این معنی بیامد[۲] «هَلْ أَتَیٰ»

یعنی: جمیع[۳] موجودات پیش از[۴] وجودْ عَرَض بودند که در ذات حق صور [و] اشکالِ آن عالم مندرج و مندمج بودند. پس از مرور زمان، آن صور در این عالم ظهور نمودند. پس این عالمْ عرض بوده است، بعد از آن جوهر شد.

[۱۰۰۰] این جهان و آن جهان زاید اَبَد　　　هر سبب مادر[۵] اثر از وی ولد

[۱۰۰۱] چون اثر زاید، شود آن هم سبب　　　تا بزاید او اثرهای عجب

یعنی: در این جهان و در آن جهان، هر سبب زایندهٔ اثر است که آن اثر نتیجه و ولدِ آن سبب است؛ و چون اثر از آن سببْ متولّد شد[۶]، اثر نیز سبب و منتج[۷] اثر می‌گردد تا ابد الآباد علی هذا[۸] القیاس سلسلهٔ آثار و اسباب دائم و جاری خواهد بود و[۹] از هر سببْ اثری و از آن اثرْ اثری دیگر تا غیر نهایت ظهور خواهد نمود. مثلاً وجودِ آب و خاکْ سببِ وجود خوشهٔ گندم است و وجود خوشهٔ[۱۰] گندم ـ که اثر آن خاک و آب است ـ سببِ حیات مردم است و حیاتِ مردم سببِ بقای عالم است و بقای عالم منتجِ آثار مخفی و مکتتم است و علی هذا[۱۱] القیاس تا غیر نهایت هر سببْ منتجِ اثر است و آن اثر مستعدّ سبب است که آن اثر نیز سبب می‌گردد.

---

۱. س: ـ و.　۲. س: به آمد.　۳. س: جمع.
۴. س: + انجا.　۵. ش: نادر.　۶. ش: میشد.
۷. س: ـ منتج.　۸. س: هذه؛ ش: هذ.　۹. ش: ـ و.
۱۰. س: + که.　۱۱. ش: هذ.

حسد کردنِ حَشَم بر غلام خاص[۱]

[۱۰۵۲] کار عارف راست کاو[۲] نه اَحول است — چشمِ او بر کِشتهای[۳] اوّل است

یعنی: کار و روش[۴] عارف راست و درست است /44A/ از کار و روش اَحول که اَحول یکی را دو می‌بیند و حق را به باطل[۵] برابر می‌گزیند، به خلاف عارف که آنچه حق و راست است، آن را می‌بیند و باطل را نمی‌بیند که چشمِ عارف بر کِشت و کارِ حق سبحانه[۶] مصروف و معطوف است، نه بر کِشت و[۷] کارِ خویش. چرا که کِشت [و] کار حقْ اوّل و اَقدم است، و کِشت و[۸] کارِ بنده آخر و پس‌تر است؛ و کِشتِ اوّل ثابت و مثمر[۹]، و کشت ثانی فاسد و اَبتر است که کِشتِ ثانی که[۱۰] بعد از کِشتِ اوّل بود، غیر معتبر است. پس چشمِ عارف بر کِشتِ اوّل است.

[۱۰۶۸] گر توگویی: فایدهٔ هستی چه بود؟ — در سؤالت فایده هست ای عَنود!

[۱۰۶۹] گر ندارد این سؤالت فایده — چه شْنَوی این را عبث بی‌عایده

توجّه سؤال به این منوال است که چون قضا و تقدیرِ حقْ غالب بر[۱۱] تدبیرِ بنده است و تدبیرِ بنده مغلوب و مقهورِ تدبیرِ حق است، بلکه[۱۲] تدبیرِ بنده و عملِ آن بنده کالعدم و بر باد است؛ و در این صورت بنده در فعلِ خویش به منزلهٔ جماد است. پس چه فایده و چه نتیجه در ایجاد عالم است و چه حاصل در «تکلیف ما لایُطاقِ» بنی‌آدم است؟

حاصل جواب از آن جناب آنکه ای سائل! در سؤالِ تو فایده البتّه هست؛ و اگر در سؤالِ تو فایده‌ای نباشد، از سؤالِ تو تو را چه فایده؛ و هرگاه که فعل از فایده خالی نیست، پس فعلِ حق سبحانه[۱۳] چگونه از فایده خالی خواهد بود؟!

---

۱. س: ـ حسد کردن حشم بر غلام خاص.
۲. ش: راست کون.
۳. س: گوشهای.
۴. س: رویش.
۵. ش: حق و باطل را.
۶. ش: + و تعالی.
۷. ش: ـ و.
۸. ش: ـ و.
۹. س: مهمتر.
۱۰. س: ـ که.
۱۱. س: ـ بر.
۱۲. ش: بلک.
۱۳. ش: + تعالی.

و نیز ظاهر است که فایدهٔ سؤالِ[۱] سائل اظهار ما فی‌الضمیرِ اوست. پس در ایجاد عالم هم مقتضای «کنتُ کَنزاً مخفیّاً؛ فأحببتُ أن أعرف؛ فخلقتُ الخلق لأعـرف» اظـهارِ آنـچه در صور علمیهٔ حق است و فایدهٔ ظهور شئون و فنون آن حق است بر بساط /44B/ این عالم و افراد عالم را در ایجاد حق فایدهٔ[۲] مظهریتِ حق است که عالمْ مظهرِ حق گشت و ذات حق را در آن ایجاد فایدهٔ ظاهری[۳] است.

و نیز اگر تدبیرِ بنده موافق تقدیر و تدبیرِ حق است؛ پس بنده را در آن فعل فایدهٔ اتّفاق و اقترانِ تدبیرَین[۴] است که تدبیرِ بنده موافقِ تدبیر حق گشت و بنده در آن اجتهاد، مصیب و مُثاب گردید؛ و اگر تدبیر بنده موافقِ تدبیرِ حق نشد؛ پس در این صورتْ فایدهٔ ظهور عجزِ بنده است.

[۱۱۰۷] مشرقِ خورشید بُرجِ قیرگون — آفتابِ مـا زمشـرقها بـرون

یعنی: مشرقِ آفتابِ دنیا بُرجی است سیاه رنگ؛ و[۵] آفتابِ ما ـ یعنی مـولانا شـمس تبریز[۶] ـ نیز از مشرق بیرون است.

[۱۱۰۸] مشـرقِ او نسـبتِ ذرّاتِ او — نی برآمد، نی فرو شد ذاتِ او

یعنی: مشرقِ این آفتاب ظاهری یک ذرّه‌ای است از نسبت آفتاب حقیقی ما که آفتاب حقیقی ما، نه مشرق دارد نه مغرب،[۷] نه اوّل دارد و[۸] نه آخر.

[۱۱۰۹] ما که واپس ماندهٔ ذرّاتِ[۹] وی‌ایم — در دو عالم آفتابی[۱۰] بی فی‌ایم

مراد از «فیء» حجاب و سایه است.

یعنی: آفتابِ دنیا را حجاب و سایه است، و ما بی‌حجاب و بی‌سایه‌ایم.

---

۱. ش: سوای.
۲. س: ـ فایده.
۳. ش: ظاهریة.
۴. س: افتراق تدبیر بنده.
۵. س: ـ و.
۶. س: ـ و.
۷. س: + دارد.
۸. ش: ـ و.
۹. ش: + ذرات.
۱۰. ش: آفتاب.

گرفتارشدنِ باز پادشاه میان[۱] جغدان به ویرانه

[۱۱۷۸] ای بسا کس را که صورت راه زد — قصدِ صورت کرد و[۲] بر اللّه زد

یعنی: بسا کس را که[۳] صورت و ظاهرْ راهزنِ[۴] او شده است که ضررِ صورت دانسته، بر صورت ضرر رساند. پس آن کس فی‌الحقیقة آن ضرر را[۵] بر ذات‌اللّه رساند که آن صورت حقیقت اللّه است چنانچه حدیثِ[۶] «شتمنی بنو[۷] آدم و آذانی بنو[۸] آدم»(۹۲) وارد است و «مرضت و لم تعدنی»(۹۳) نیز بر این معنی دالّ است.

[۱۱۸۳] جانِ کُل با جانِ جزء آسیب کرد — جان از او دُرّی ستد، در جَیب کرد

مراد از «جان کُل» ذاتِ اَحَد است و مراد از «جانِ جزء» وجود محمّد ـ علیه السلام ـ[۹] /45A/ است که تجلّی اَحَد که با ذات محمّد آسیب کرد، از آن آسیب نورِ[۱۰] جانِ محمّد ـ علیه السلام ـ پیدا[۱۱] گردید که «أوّل ما خلق اللّه نوری» عبارت از آن جان است که جانِ کُل با جانِ جزء آسیب کرد و از آن آسیبْ آن نور پیدا شد.

[۱۱۸۴] همچو مریم جان از آن آسیبِ جَیب — حامله شد از مسیحِ دلفریب

[۱۱۸۵] آن مسیحی نه که بر[۱۲] خشک و تر است — آن مسیحی[۱۳] کز مساحت برتر است

یعنی: از آسیبِ جانِ کُل ـ که ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ عبارت از آن آسیبِ جانِ کُل است با جانِ جزء ـ که عبارت از جان مریم است ـ مانند مسیحا پیدا شد،[۱۴] امّا نه آن مسیحا که در این عالم موجود بود و در خشکی و تری مساحت می‌نمود، بلکه آن مسیحا که از

---

۱. س: ـ میان.
۲. ش: ـ و.
۳. ش: ـ که.
۴. ش: راهزنی.
۵. س: ـ را.
۶. ش: ـ حدیث.
۷. س: بنور.
۸. س: بنور.
۹. ش: صلّی اللّه علیه و سلّم.
۱۰. س: + و.
۱۱. س: بیدار.
۱۲. ش: در.
۱۳. ش: مسیحا.
۱۴. س: مانند مسیحا میدان.

مساحت پاک است و آن مسیحا عبارت از روح و جان است که آن روح و جانْ پاک از عناصر اربعه و اَبدان است.

[۱۱۸۹] **این سخنها خود به معنی یا ربی‌ست — حرفها دامِ دمِ شـیرین لبـی‌ست** [1]

[۱۱۹۰] **چون کند تقصیر پس چون تن زند — چونکه لبّیک‌اش به یا رب می‌رسد**

[۱۱۹۱] **هست لبّیکی** [2] **که نتْوانـی شـنید — لیک سرتا پـای بـتْوانـی چشـید**

یعنی: این سخنهای من مانند «یا ربی» است و این حرفهای من دامِ آن نفس و دم است که آن نفس و دم ناشی از آن شیرین لب است و آن[3] شیرین لب ذاتِ[4] رب است. پس چگونه مقصّر مانم و خاموش باشم چون که لبّیکِ او و جوابِ او به یا ربِ من هـر دم می‌رسد، اگرچه تمام و سرتا پای آن لبّیک نتوانی شنید که از شنیدنِ تمام لبّیک از وجود و هستی خویش خواهی برید که در آن زمان در هستی حق محو خواهی گردید. پس بعد از آن[5] /45B/ نه شنیدن است و نه دیدن.

سوار[6] شدنِ ذوالنُّون مصری (۹۴)

[۱۳۹۴] **یک سـواره مـی‌رود شـاهِ عـظیم — در کـفِ طـفلان چـنین دُرّ یـتیم**

«یک سواره» کنایت از عاجزی است.

[۱۳۹۶] **آفـتابی** [7] **خـویش را ذرّه نـمود — و اندک اندک رویِ خود را درگشـود**

[۱۳۹۷] **جـملهٔ ذرّات در** [8] **وی مـحو گشت — عالم از وی مست** [9] **گشت و صحو گشت**

یعنی: آن ذوالنّون مصری حقیقتِ خود را که آن حقیقت مانند آفتاب بود، در چشـمِ

---

۱. ش: لبست.
۲. س: لبّیک.
۳. س: ـ شیرین لب است و آن.
۴. س: + یا.
۵. س: ـ بعد از آن.
۶. ش: در شور.
۷. ش: آفتاب.
۸. ش: دو.
۹. ش: محو.

خلق ذرّه و اندک نمود که خود را در صورت گدایی و دیوانگی اظهار فرمود. بعد از آن[1] حقیقتِ خود را مانند آفتاب ظاهر کرد که ذات خویش را از مرتبهٔ عبودیت پیش بُرده، به مرتبهٔ معبودیت سپرد که خلق بدان شرابِ حقیقت مست گشته‌اند که آن ذوالنّون را در زندان کردند. بعد از آن در افاقت آمدند و پشیمان شدند از ایذای او.

[۱۳۹۹] چون سفیهان راست این کار و کیا — لازم آمد «یَـقْتُلُونَ الأنْـبِیَا»(۹۵)

[۱۴۰۰] انـبیا را گـفته قـومِ[2] راه گُـم — از سـفه «إنّـا تَـطَیَّرْنا بِکُـمْ»

کار و کیا عبارت از سروری و از سرداری است.

یعنی: چون کار و کیا سفیهان را حاصل شد، پس بعضی از ایشان انبیا را نامبارک قدم می‌گفتند و از خود دور می‌گردانیدند، به جهت آنکه شآمتِ آن انبیا در ایشان تأثیر نکند و اگر دور نمی‌شدندی، برای کُشتنِ ایشان مهیّا می‌گشتندی.

[۱۴۰۱] جـهلِ تـرسایان امـان انگـیخته — زان خـداونـدی کـه بُـد آویـخته

[۱۴۰۲] چون به قولِ اوست مصلوبِ جهود — پس مر او را امن کـی تـاند نـمود

یعنی: از سفاهت /46A/و بی‌خِرَدیِ کفّار این بوده است که ترسایان که حضرت عیسی را به الوهیت پرستش می‌کردند، با وجود این اعتقاد می‌گفتند کـه یـهودیان او را بـر دار کشیدند. چون به قولِ آن ترسایان، خداوندِ ایشان که عبارت از حضرت عیسی بـاشد، مصلوبِ جهود است؛ پس مر آن ترسایان را آن خداوند امن و مدد چگونه تواند نمود؟! پس از جملهٔ بی‌خِرَدیِ آن کفّار است که عیسی را خداوندِ خود خوانند ولیکن آن خداوند را مصلوبِ جهودان دانند.

فرمودنِ والی آن مرد را که این خاربُن را[3] که نشانده‌ای برکن

[۱۲۴۲] گر ز زخمی[4] گشـتنِ دیگـر کسـان — که ز خُلقِ زشتِ تو هست، آن رسان

---

۱. ش: + آن. ۲. ش: قومی. ۳. ش: ـ را.
۴. س، ش: زخم.

[۱۲۴۳] غـافلی بـاری ز زخـمِ خـود نـه‌ای　　　تو عذابِ خـویش و هـر بـیگانه‌ای

یعنی: اگر از رسیدنِ زخم در پای مردم غافلی و[1] از رسیدن آن زخم در پای خویش غافل نیستی که آن زخم[2] در پای تو آسیب‌رساننده است و خسته کننده است پایِ تو را؛ پس اگر بر حالِ دیگران شفقت نداری، باری بر حال خویش شفقت دار که تو دشمن و عدوّ خویش و بیگانه‌ای، چون در این راه نه منصف و نه مردانه‌ای.

[۱۲۴۴] یـا تـبر بـرگیر مـردانـه بـزن　　　تو عـلی‌وار ایـن درِ[3] خـیبر بکـن

ورنه چون صدّیق و فـاروقِ مَـهین　　　روطـریق دیگـران را بـرگزین

[۱۲۴۵] یا به گُلبن وصل کـن ایـن خـار را　　　وصـل کـن بـا نـار نـورِ یـار را

پوشیده نماند که طریق ریاضت و مجاهده و دریافتِ مطلوب و حصول مشاهده، بعد از تلقینِ مرشدِ کامل و رهنمای واصل یا[4] خلوت و عُزلت از خلایق و تجرّد و قطع /46B/ علایق است یا صحبتِ پیر[5] روشن ضمیر است. حضرت مولوی هر دو طریق را ارشاد می‌فرمایند که یا تبرِ اجازتِ پیر برگیر و علیّ‌وار از مصاحبتِ خویش و تبار و از مرافقتِ یار و اَغیار بگسل و درِ خیبرِ نفس بشکن و چهار دیوارِ هویٰ و هوس را از بیخ برکن؛ و اگر نه، طریقِ واصلانِ دیگر که مانند صدّیق و فاروقِ مَهین‌اند بگزین که ایشان خارِ نفس و نارِ هویٰ را به گُلشنِ صحبت و نورِ خدمتِ رسول مقبول[6] موصول ساخته، به گلشن روح و نورِ فتوح مبدّل گردانیده، خود را در سراپردهٔ جلال و جمال رسانیده‌اند.(۹۶)

وحی آمدن به[7] موسی علیه السلام(۹۷)

[۱۷۹۱] حـالِ مـن اکـنون ورایِ گـفتن است　　　آنچه مـی‌گویم نـه اَحـوالِ مـن است

---

۱. ش: ـ و.　۲. ش: + خار.　۳. س: دری.
۴. ش: با.　۵. س: پسر.　۶. ش: ـ مقبول.
۷. س: ـ به.

[۱۷۹۲] نقش مـی‌بینی کـه در آیـینه‌ای‌ست　　نقشِ توست آن، نقشِ آن[1] آیینه نیست

[۱۷۹۳] دَم کـه مـردِ[2] نـایی انـدر نـای کـرد　　درخورِ نی گشت، نـی درخـوردِ مـرد

یعنی: احوالِ من در این وقت نه احوالِ من است، بلکه احوال کسی است که بی‌جسم و تن است، مانند احوال نقش و صورت که در آیینه متجلّی است، نه احوال آیینه‌ای است که به مظهریتِ آن احوالْ متجلّی است لیکن تجلّیِ آن احوال صورت درخـورِ آیـینه‌ای است، نه در خورِ آن صورت که قامت و جسامتِ صورت از احاطهٔ آیینه بیرون است و از ساحتِ آن افزون، مانند دَمِ نایی که در حلقومِ نای است به قدر حوصلهٔ نای است که دمِ نای در ذات خویش بیرون از وسعتِ ارض و سـماست؛ و آن دمْ روحـبخش و عـیسی زاست؛ و مطلق آن دم از پادشاه است، اگرچه از حلقوم عبداللّه است.

[۱۷۷۹] گام پایِ مردمِ شوریده خَود /47A/　　هــم ز گــامِ دیگـران پـیدا بـوَد

یعنی: نشانِ پای مردمِ واله و شوریده که[3] خود ممتاز و مستثنیٰ است از نشـان پـایِ دیگران که غیر واله و شوریده‌اند؛ گام سالکان راه عشق را نشانی دیگر است.

[۱۷۸۰] یک قدم چون رُخ زبالا و نشـیب　　یک قدم چون پیل رفته بر وُریب

[۱۷۸۱] گاه چون موجی[4] بر افـرازان عَـلَم　　گاه چون مـاهی روانـه بـر شکـم

[۱۷۸۲] /46A/گاه بر خاکی نوشته حالِ خود　　همچو رمّـالی کـه رمـلی مـی‌زند

چون رفتار مردم شوریده هم[5] همین رفتار است، حضرت موسی نـیز ایـن رفـتار را اختیار نمودند.

پرسیدنِ حضرت[6] موسی ـ علیه السلام ـ [از حقّ تعالی سِرّ غلبهٔ ظالمان]

[۱۸۳۷] حُــفَّت الجــنّة بــمکروهاتنا　　حُفَّت[7] النیران من شهواتنا(۹۸)

---

۱. ش: ـ آن.　۲. س: مردی.　۳. ش: ـ که.

۴. س: موج.　۵. س: ـ هم.　۶. ش: ـ حضرت.

۷. ش: جفّت.

یعنی: گرد کرده شده است جنّت به اعمالهای ما که سخت‌اند که ما به اعمال سخت و مکروه بهشت را گرد کردیم و در بهشت درآمدیم و بـه شـهواتِ خـویش دوزخ را گـرد کردیم که در دوزخ به سببِ شهوات خویش درآمدیم.

[۱۸۳۸] تخم و مایهٔ آتشت شاخِ تر است سوخته آتش قرینِ کـوثر است

این بیت، موافق این حدیث است: قال رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و سلّم[۱] ـ: «إذا دخل أهلُ الجنّةِ الجـنّةَ و أهلُ النّارِ النّارَ یقول اللّه تعالی: «مَن کان فی قلبه مثقال حـبّة خـردل مـن إیمـان فارجعون.» فیخرجون قد امتحشوا و عادوا حماً؛ فـیلقون فی نهـر الحـیاة؛ فـینبتون کـما تـنبت[۲] الحبّة[۳] فی جمیل السیل. ألم تروا أنّها تخرج صفراء ملتویة[۴] متّفق علیه».(۹۹) فرمود ـ علیه السلام ـ: وقتی که در آیند اهل جنّت در جنّت و اهل دوزخ در دوزخ، بگـوید اللّـه تـعالی مـر فرشتگان را که بیرون آرید هر کسی را که در دلِ او مقدارِ ارزن باشد از ایمان. پس برآورده شوند به حالی که سوخته باشند و گشته باشند انگشتها، پس انداخـته شـوند در /47B/ چشمهٔ آب حیات، پس بروبند چنانچه می‌روید تخمی که در کف سیل است. آیا نمی‌بینی که آن تخم برمی‌آید زرد و پیچیده در تازگی و نازکی. یا مراد[۵] آن است که شاخی که آن شـاخْ تـر است آخـرِ حـالْ آن شـاخ البتّه در آتش افـتادنی است و[۶] آن شـاخ عـاقبت خشک‌شدنی است. پس طراوتِ آن شـاخ سـببِ[۷] افـتادن است در آتش و آن چـیز کـه سوختهٔ آتش است، آن چیز آخرِ حال و عاقبت‌الامر لایقِ افکندن[۸] در آب است.

چـون سـفر کـردم مـرا راه آزمـود زین سفر[۹] کردن ره آوردن چه بود

یعنی: چون سلوک و سفر به جانب حق کردم، عَقَبهٔ کفر و نفاقْ امتحان و رهزنِ[۱۰] راهِ ما

---

۱. س: السلم. ۲. ش: ینبت. ۳. ش: الجنة.
۴. ش: ملتویته. ۵. س: تازگی و تازگی به امر. ۶. ش: که.
۷. س: بسبب. ۸. ش: در افکندن. ۹. س: صفر.
۱۰. س: ره زدن.

شد و از آن سعی و سلوک هیچ فایده و ره‌آورد حاصل نگشت. پس در خاک بودنِ ما بهتر از سفرکردن[۱] بود که از این قسم سعی و سفر غیر از خسارت و هلاکت نافزود.

ترک گفتنِ آن[۲] ناصح بعد از متابعتْ پندآموز را

[۲۰۷۰] احمدا![۳] دیدی که قومی[۴] از ملوک   مستمع گشتند، گشتی خوش که بُوک

[۲۰۷۱] این رئیسان یارِ[۵] دین گردند خَوش   بر عرب اینها سرانـد و بـر حَـبَش

«بوک[۶]» به معنی شاید است.

یعنی: ای احمد! قومی از ملوکِ عربْ مستمعِ وعظِ تو گشته‌اند و تـو بـدان اسـتماعْ خوشوقت گشتی و خیالِ آن کـردی کـه چـون ایـنها از رئـیسانِ ده[۷] و سـرورانِ[۸] مکّـه و حَبَش‌اند شاید[۹] که مددکار[۱۰] و یاری‌دهندهٔ دین ما گردند و صِیت و آوازهٔ یاری[۱۱] ایشان از بصره و تبوک ـ که[۱۲] منزلگاه ملوک است ـ بگذرد.

[۲۰۷۴] کاندرین فرصت کم افتد ایـن مُـناخ   تو ز یارانی و وقتِ[۱۳] تو فراخ /48A/

[۲۰۷۵] مُـزدحم مـی‌گردیم در وقتِ تـنگ   این نصیحت می‌کنم، نه از خشم و جنگ

[۲۰۷۷] یـاد «النـاس مـعادن» هـم بـیار   معدنی[۱۴] باشد فـزون از صـد هـزار

«مُناخ» جای نشاندنِ اُشتُر، در این مقامْ مطلقِ صحبت مراد است. این چند ابیات در بیانِ عذر کردنِ پیغمبر خدا ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ مر ابن‌مکتوم را که ای ابن مکتوم! صحبت و مجلس این قوم ملوک را همین وقت است که ایشان را فرصتِ صحبتِ ما کم واقع است و وقت گفت و گوی تو بسیار است که تو از یاران هستی. هر وقتی که بیایی گنجایش دارد،

۱. ش: + ما. ۲. ش: آنمرد. ۳. س: احمد.
۴. س: قوم. ۵. ش: بار. ۶. ش: بوکه.
۷. ش: دیه. ۸. س: سرداران. ۹. س: ـ شاید.
۱۰. س: مددکاری. ۱۱. س: باری. ۱۲. س: + به.
۱۳. س، ش: وقتی. ۱۴. س، ش: معدن.

به خلاف این قوم که آمدن ایشان را فرصت کم و وقت معیّن است و قول من که «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّة خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الإسلام»(۱۰۰) نیز یادآر. پس چنانچه این قوم پیش از اسلام محترم و معزّز بودند، الحال هم باید که معزّز باشند و بر همه باید که سبقت یابند.

[۲۰۷۶] احمدا![۱] نزد خدا این یک ضریر بهتر از صد قیصر است و صد امیر

[۲۰۷۸] معدنِ لعل و عقیق و مُکتَنِس بهتر است از صدهزاران کانِ مِس

یعنی: ای احمد! نزدیک من این ضریر بهتر از صدهزار قیصر و امیر است که طلبِ علمِ این ضریر حسبةً للّه است و طلبِ ایشان برای سروری و جاه است.

بقیّهٔ قصّهٔ بایزید و آن شیخی[۲] که گفت: کعبه منم(۱۰۱)

[۲۲۴۶] تا بکرد آن خانه را در وی نرفت واندر آن خانه بجز آن حیّ نرفت

یعنی: در آن خانهٔ کعبه گاهی حق تعالی نرفته است و آن خانه را حق تعالی به دستِ خویش نبسته است، به خلاف انسان که بنای انسان به یدِ قدرتِ /48B/ اوست ﴿مَا مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ﴾ با ابلیس «لما خلقت بیدی» و خانهٔ کعبه بنا کردهٔ خلیل‌اللّه است و انسان بنا کردهٔ اللّه است.

شیخ درفتوحات(۱۰۲) می‌فرمایند که مراد از «ید» ید ظاهری است. زیرا که اگر قدرتْ مراد باشد، پس آدم را فضل بر سایر مخلوقات حاصل نمی‌تواند بود. زیرا که جمیع مخلوقات آفریدهٔ یدِ[۳] قدرت‌اند ولیکن آن ید مجهول‌الکیفیة خواهد بود، اگرچه خانهٔ کعبه خانهٔ[۴] احسان و برّ اوست ولیکن انسان خانهٔ سرّ اوست: «الإنسان سرّی و أنا سرّه لایسعنی أرضی و لاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن.»(۱۰۳)

---

۱. س: احمد. ۲. ش: شخصی. ۳. ش: ـ ید.
۴. س: ـ خانه.

و شیخ محیی‌الدین عربی «حجر» را که مظهرِ اَتمّ فرمودند، به جهت آنکه آن «حجر» متمّم و مکمّل مظهریت حق است که اگر حجر موجود نمی‌بود، حق به صورت[1] حجر ظهور نمی‌نمود، نه آنکه آن حجر مانند انسانْ مظهرِ اَتمّ و اَکمل است، چنانچه بـعضی مردم از کلام ایشان گمان برده‌اند که حجر را از ذات انسانْ اَتمّ و اَکمل فهمیده‌اند.

دانستنِ پیغمبر ـ علیه‌السلام ـ که[2] سبب رنجوریِ آن شخص، مشورت است[3] (۱۰۴)

[۲۲۷۳] مشورت با نفسِ خودگر می‌کنی / هرچه گوید، کُن خلافِ آن دَنــی

[۲۲۷۴] گــر نــماز و روزه مــی‌فرمایدت / نفسِ مکّار[4] است، مکری زایدت

قصّهٔ بیدار کردن ابلیس معاویه را از برای گزاردن[5] نماز در این دفتر واقع است؛ و قصّهٔ جهاد رفتنِ شیخ احمد خضرویه نیز مذکور است که برای ایشان نفس چه مکر آورد.

[۲۳۲۲] کِرم کاندر چوب زاید سُست حال / کی بدانـد چـوب را وقتِ نـهال

[۲۳۲۳] ور بـــدانـــد کـرم آن مـاهیّتش / عقل باشد، کرم بـاشد صـورتش

یعنی: کرم که در چوب زاده است /49A/ پس آن کرم کِی بداند ابتدایِ خلقتِ آن چوب را؛ و اگر بالفرض و التقدیر آن خلقت را بداند، پس [در] حقیقت آن کرمْ عقل است نـه کرم، اگرچه [در] صورت آن کرمْ کرمِ چوب است ولیکن در معنی آن کرمْ عقل است.

[۲۳۲۴] قــل خـــود را مــی‌نماید رنگــها / چون پری دور است زان فرسنگها

یعنی: روح و عقل مر ذاتِ خویش را به رنگها و شکلها می‌نماید، گاه به صورت کرم و گاه به صورت پشّه و گاه به صورت شیرِ بیشه. پس بدان سببِ ادراک اَفهامِ خلق از دریافتِ

---

۱. ش: بظهوریت. ۲. ش: ـ که. ۳. ش: ـ مشورت است.
۴. س: مکاره. ۵. س، ش: گذاردن.

حقیقتِ آن روح و عقل دور از فرسنگها است، مانند ملک، بلکه[1] از پری و از ملائک دورتر است.

[۲۳۲۶] **گرچه عقلت سوی بالا می‌رود** **مرغِ تقلیدی به پستی می‌چَرَد**

یعنی: اگرچه عقل کلّیِ تو به سوی بالا می‌رود، امّا عقل جزئیِ تو ـ که تقلیدی است ـ به سوی پستی مانند عقل دهری می‌چرد و به سوی عالم بالا ـ که عبارت از صانع و مؤثّر است ـ نمی‌نگرد که عالم را قدیم دانسته، منکرِ صانع می‌گردد؛ یا مراد از عقل جزئی عقل معاش است که عقل معاش را روز و[2] شب فکرِ کاه و علف است.

بار دویم[3] در سخن [کشیدنِ] آن سائلْ آن بزرگ را[4] تا حقیقتِ [حال او معلوم‌تر گردد]

[۲۴۲۷] **دانشِ من جوهر آمد، نه عرض** **این بهایی نیست بهرِ هر غرض**[5]

یعنی: دانشِ من که قائم به غیر ـ که عبارت از سامع و مشتری است ـ و باقی به عرض ـ که عبارت از جمعِ مال و منال و سروری و جاه است ـ نیست، بلکه آن علم عالم من قائم به ذاتِ من است و مبرّا از شائبهٔ عرض است.

[۲۴۲۸] **کانِ قندم، نَیْسِتانِ شکّرم** **هم ز من می‌روید و من می‌خَورم**

یعنی: آن علمِ من مانند کانِ قند و نیستانِ /49B/ شکر است که آن علم از ذاتِ ما[6] حاصل می‌شود و ما آن را می‌خوریم[7] و به خریداری کس احتیاج نمی‌بریم[8].

[۲۴۲۹] **علمِ تقلیدی و تعلیمی**[9] **است آن** **کز نُفوری مستمع دارد فغان**

---

۱. ش: بلک.
۲. س: ـ و.
۳. س، ش: دوم.
۴. ش: ـ را.
۵. س، ش: عرض.
۶. س: من.
۷. ش: میخورم.
۸. س، ش: نمیبرم.
۹. س: تعلیم.

یعنی: آن علم که محتاج غیر است، آن علم تقلیدی و تعلیمی است که از قیل و قال و از بحث و جدال است، نه از وجدان و حال است که علمی که از وجدان و حال است، فارغ از قیدِ بیان و قال است که سامع و مشتریِ آن علمْ ذاتِ ذوالجلال است.

[۲۴۳۹] **خونبهایِ[۱] من جمالِ ذوالجـلال   خونبهایِ خود خورم کسب حلال**

یعنی: خونبهایِ نفس من که در جهاد علم دینی[۲] مقتول است به مقتضای «مَن قتلتُه فأنا دیته»(۱۰۵) جمال چهرهٔ ذوالجلال است که آن جمال ذوالجلال قوتِ روح و حاصلِ کسبِ حلال است.

[۲۴۴۹] **این دعا هم بخشش و تعلیمِ توست[۳]   ورنه در گُلخن گلستان از چه رُست[۴]؟!**

[۲۴۵۰] **در میان خون و روده فـهم و عـقل   جز به اِکـرامِ تـو نـتْوان کـرد نـقل**

یعنی: دل را که آن دل میان خون و روده واقع است و آن دل هم پارهٔ گوشت است، آن دل را فهم و عقل دادن از بخشش و انعامِ توست.

[۲۴۵۱] **از دو پـارهٔ پـیه ایـن نـورِ روان   موجِ نورش می‌زند بر آسمان**(۱۰۶)

«دو پارهٔ پیه» عبارت از دو دیده‌اند که نور آن دو پارهٔ پیه بر اوج آسمان تابان است که ذات هفت آسمان بدان نور نمایان است.

[۲۴۵۲] **گوشت[۵] پـاره کـه زبـان آمـد ازو   می‌رود سیلابِ حکمت همچو جـو**

[۲۴۵۳] **سویِ سوراخی که نامش گوشهاست   تا به باغِ جان که میوه‌ش[۶] هوشهاست**

یعنی: پارهٔ‌گوشت که عبارت از زبان است /50A/ از آن پارهٔ گوشتْ سیلابِ حکمت روان است به سوی سوراخی[۷] که نام آن سوراخْ گوش است و از آن گوش به سوی باغِ

---

۱. ش: خونبهائی.   ۲. س: ذهنی.   ۳. ش: تعلیم هست.
۴. ش: است.   ۵. س: گوش.   ۶. ش: میوش.
۷. س: سوراخ.

جان و گلستانِ روان که میوه و ثمرهٔ آن باغِ جان فکر و هوش است؛ و آن هوش شاهراهِ جمیعِ[۱] عالم شریعت است که جمیع راههای شریعت از آن شاهراهِ[۲] فکر پیدا و جاری گشته‌اند و بدان شاهراه پیوسته‌اند؛ و باغ و بوستانِ جمیعِ عالم یک شاخ و یک فرعِ آن فکر و هوش است؛ و فکر و هوش عبارت از عقل کلّ است که آن عقل کلّ مخترعِ جمیع عالم است.

[۲۴۵۵] اصل و سرچشمهٔ خوشی آن است و آن زود «تَجْرِی تَحْتِهَا الأَنْهَارُ» دان(۱۰۷)

یعنی: اصل و جمیعِ خوبی و مادّهٔ سایر خوشی آن باغِ جان است که ﴿جَنَّاتٌ تَجْـرِی تَحْتِها الأَنْهَارُ﴾ عبارت از آن باغ جان است.

مثال در بیان معنی «نؤمن بالقدر خیره و شرّه»(۱۰۸)

خــواب را در غـایتِ خـوبی کشـد حُسنِ عـالم چـاشنی از وی چشـد

[۲۵۴۱] تـا کـمالِ دانش‌اش[۳] پـیدا شـود مـنکر اسـتادی‌اش رسـوا شـود

[۲۵۴۲] ور ندانـد زشت‌کـردن نـاقص است زان سبب خلّاقِ گبر و مُخلص است

[۲۵۴۳] پس ازین رو کفر و ایـمان شـاهدند بـر خـداونـدیش هـر دو سـاجدند

[۲۵۴۴] لیک مؤمن دان که طوعاً ساجد است زانکه از سجده رضـائاً قـاصد است

[۲۵۴۵] هست کُرْهاً گبر هـم یـزدان‌پـرست لیک از سجده مرادش دیگـر است

یعنی: ساجدِ درگاهِ حقّ تعالی هم مؤمن است و هم کافر ولیکن قصد مؤمن در آن سجده اَدایِ شکر و اظهار رضامندی است بر حُسن خلقت خویش. پس مؤمن طوعاً و رغبةً ساجد است /50B/ به خلاف گبر که آن گبر در آن سجده کاره و ناکر است ﴿و إذْ قَامُوا إلَی الصَّلٰوةِ قَامُوا کُسَالیٰ﴾. چرا که اگر آن گبر از روی ظاهر ساجد است، امّا از روی باطن بر

---

۱. ش: + جان.　۲. ش: + جان.　۳. س: دانش.

سوء خلقت خویش شاکی است و جانِ آن گبر در آن سجده بر کراهتِ او حاکی است که آن سجدهٔ شکر است یا شکایت ولیکن مراد آن گبر در آن سجده‌کردن دیگر است که ساجد است بر تحصیلِ مطالب دنیاوی. پس سجدهٔ آن گبر نه برای اَدایِ شکر است و نه برای تحصیل ثواب است. چرا که گبر از آخرت منکر و مأیوس است و سجدهٔ آن گبر مانند تعمیر باغی است و قلعهٔ سلطان را که اگرچه به ظاهر در اطاعت است، امّا به باطن مدّعیِ امارت است.

وصیّت‌کردنِ پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ بیمار را

[۲۵۸۲] جنس را بین نوع گشته در روش — غیبها بین عین گشته در پی‌اش

مراد از «جنس»[۱] و «نوع» ما صَدَق علیهما[۲] است؛ یعنی انسان و حیوان.

یعنی: حیوان در پیروی و متابعتِ انسان کاملْ[۳] انسان گشته است، مانند سگِ اصحاب کهف که از پیروی کاملانْ انسانِ کامل گشت و آنچه که غایب است به متابعتِ انسان کامل حاضر می‌گردد که محبوبِ عارف می‌گردد[۴].

[۲۵۹۵] آن جهان شهریست پُر بازار و کسب — تا نپنداری که کسب اینجاست حَسْب(۱۰۹)

[۲۵۹۶] حق تعالیٰ گفت: کسبِ این جهان — پیشِ آن کسب است لعبِ کودکان(۱۱۰)

مراد از «کسب» جزای کسب این جهان است. چرا که اگر آن جهان جای کسب و کار باشد، پس شخصی که در این عالمْ تمامِ عمر در کفر و فسق و فجور گرفتار بوده باشد و هم در آن معصیت بمیرد[۵]، باید که بر کفر او حکم کرده نشود. چرا که شاید که در آن[۶]

---

۱. ش: ـ و فکر و هوش عبارت از... مراد از جنس.
۲. س: علیها.
۳. س: ـ کامل.
۴. ش: نمیگردد؛ حاشیهٔ «ش»: میگردد.
۵. س: نمود.
۶. س: ـ آن.

جهان مسلمان شود و عمل صالح کند؛ و این خلاف جمیع ملل و نِحَل است. ﴿یَوْمَ یَأْتِی بَعْضُ /51A/ آیَاتِ رِبِّکَ لایَنْفَعُ نَفْساً إِیْمَانُهَا لَمْتَکُنْ آمَنَتْ مَنْ قَبْلُ أوْ کَسَبَتْ فِی إِیْمَانِهَا خَیْراً﴾ دالّ است بر اینکه کسبْ مختصّ است در این جهان و بس.

[۲۶۳۳] فُرقت از قهرش اگرچه آبستن است   بهرِ قـدرِ وصـلِ او دانسـتن است

یعنی: فراق او سبحانه اگرچه به علوق قهر و غضب آبستن است که در[1] فراقْ قهر و غضب متضمّن است ولیکن در آن فراق قدر وصلِ او دانستن است[2] که «النعمةُ إذا فُقدت عُرفت»(۱۱۱) واقع است.

[۲۶۴۴] هست شرط دوستی غیرت پزی   همچو بعد از عطسه گفتن دیر زی

یعنی: چنانچه بعد از عطسه «دیر زی گفتن»(۱۱۲) شرطِ دوستی است، همچنان غیرت‌پزی هم شرط دوستی است.

فوت شدنِ دزد

[۲۸۱۱] تو جهت گو مـن بـرونم از جـهات   در وصــال آیـات کـو یـا بـیّنات

[۲۸۱۲] صُنع بیند مردِ محجوب از صـفات   در صفات آن است کِاو گُم کرد ذات

یعنی: آن کسی که از دیدنِ صفاتِ حق غافل و محجوب است، آن کس موجودات را صُنع و خلقتِ حق می‌بیند که این عالمْ خلقتِ حق است نه صفات؛ و آن که از ذات او سبحانه محجوب است، این عالم را صفات حق می‌داند نه عین حق. پس آن‌که از صفات محجوب است، آن کس عالم را مخلوق و مصنوع و غیرحق مـی‌دانـد و آن کـه از ذات محجوب است، آن کس عالم را صفات حق می‌دانـد و آن‌کـه در ذات مسـتغرق است، جمیع عالم را عین ذات حق می‌داند و به سوی صفات التفات نمی‌کند که التفات به سوی صفاتْ موجبِ حجابِ ذات است.

---

۱. ش: + ان.   ۲. س: ـ است.

جواب گفتنِ ابلیس[1] معاویه را(۱۱۳)

[۲۶۴۵] چون‌که در نَطْعَش چنین بازی نبود[2] گفت: بازی کن که جانم بر فزود /51B/

یعنی: چون در بساط و نطعِ حق تعالی چنین بازی شگرف و نادر واقع نشده بود که زاهد هزار ساله را در طرفةالعین مردودِ اَبد داند[3]، حق تعالی مرا خطاب کرد که این چنین بازی را بباز که ارادهٔ من به این چنین بازی متعلّق شده‌است. پس من این بازی را باختم و خود را در این بازی آواره ساختم.

اندیشیدن یکی از[4] اصحاب به[5] انکار

[۲۹۱۰] حکمتِ قرآن چو ضالهٔ مؤمن است هرکسی در ضالهٔ خود موقِن است(۱۱۴)

یعنی: حکمتی و معرفتی که به قرآن ثابت است، مؤمن را مانند ضالّه است که به علامت و نشان آن[6] قرآن که در آن حکمت است، البتّه صائب و واجد است به خلاف حکمتی و معرفتی که بی‌تمسّک قرآن است. آن حکمت بی‌حجّت و بی‌برهان است. پس وجدان و وصول آن حکمت محال است.

امتحان هر چیزی تا ظاهر شود[7] هر خیری و شرّی [که در وی است]

[۲۹۶۶] چون‌که حقّ و باطلی انگیخته‌ست نقد و قلب اندر حُرَمْدان ریخته‌ست

[۲۹۶۷] پس محک می‌بایدش[8] بگْزیده‌ای در حقایق امتحانها دیده‌ای

[۲۹۶۸] تا شود فاروق این تزویرها تا بوَد دستور این تدبیرها

یعنی: چون روح و نفس در ذات انسان ریخته‌اند و امتیاز یکی از دیگری متعذّر است

---

۱. ش: + حضرت. ۲. س: نمود. ۳. ش: گرداند.
۴. س: ـ از. ۵. ش: با. ۶. س: ـ آن.
۷. س: + و؛ ش: ـ شود. ۸. ش: بایدش.

که کدام روح است و کدام نفس. پس محکِ تجربه و امتحان یا به نقصِ اموال و بدن و یا به خسارتِ جاه و رنجِ تن در آن خُرمدان باید تا از روح و نفس هر کسی امتیاز نماید که روح در آن محک ثابت و قائم خواهد ماند و نفس از آن محک خود را دور خواهد راند که روح فارغ از سروری و جاه است و نفس در آن سروری[1] منهمک و گمراه است.

خود بر تو این حکـایت روشــن است　　　که غرض نی[2] این حکایت گفتن است /52A/

[۲۹۶۹]　شـــیر ده ای مـــادرِ مـــوسی وِ را　　　واندر آب افکن مـیندیش[3] از بـلا

مناسبت این بیت با ابیات سابق به آزمودن و رنج‌دادن موسی را و به انداختن در دریا و سلامت ماندنِ موسی از نفسِ فرعون بدان انداختن مقرّر و ثابت می‌شود هـمچنان[4] انداختن روح را در دریای ریاضاتْ سلامت داشتن است آن روح را از نفس امّاره که مانند فرعون است و امتیاز دادن است آن روح را از نفس؛ و شیر دادن عبارت از تعلیم و تلقینِ امور شریعت است.

پس معنی آن بیت چنین می‌شود که: ای مرشد کامل و صاحب تجربه! طفلِ روح را شیرِ شریعت بده و در دریای ریاضت و مجاهده مانند موسی بیانداز[5] و در آن انداختن هیچ ترس و باک مدار، چنانچه مادر موسی حفظ و حمایت حق تعالی بـارها آزمـوده، حضرت موسی را شیر داده، در دریا انداخت و حق تعالی به سبب آن انداختنْ حضرت موسی را برگزید و سرفرازِ جهانیان و عالمیان ساخت.

[۲۹۷۱]　گر تـو بـر تـمییزِ طـفلت مـولِعی　　　این زمان «یا اُمّ موسی! أرضِعِی»(۱۱۵)

یعنی: اگر تو ای طالب! بر تمییز[6] یافتنِ طفلِ روحِ خود را مولعی و حریصی که بعد از این طفلِ روحِ تو تمییز[7] و فارق باشد میان شیرِ شریعت و غیرشریعت، پس تو طفلِ روحِ خود را در وقت فرصت و عدم امتحان شیرِ شریعت بده.

---

۱. ش: سروی.　۲. ش: نه.　۳. س: ماندیش.
۴. ش: همچنین.　۵. ش: بینداز.　۶. س: ممیز.
۷. س: ممیز.

[۲۹۷۲] تا ببیند طعمِ شـیر مـادرش   تا فرونایدُ[1] به دایه بدُ[2] سرش

یعنی: تا فرق بکند آن روح در روز دیگر در میان شیر مادر و مربّی که شیرِ مـربّی و مرشد دیگر است و شیر مضلّ و طالبِ اُجرتِ دنیاوی دیگر است.

شرح فایدهٔ حکایت آن شخص اُشتُر جوینده[3](۱۱۶) /52B/

[۲۹۷۳] اُشـتُری گـم‌کرده‌ای ای مُـعتمَد!   هر کسی ز اُشتُر نشانی مـی‌دهد

مراد از «اُشتُر» حقایق و معارف الهی‌اند که طـالبِ راه در جست‌وجـوی آن مـطالب است؛ و از هر نیک و بد در تفحّص آن مآرب است؛ و در این طلبِ خود[4] جهدِ تمام دارد؛ و آن‌که طالب نیست، آن کس نیز خود را در لباسِ طالبان ملتبّس ساخته، خود را طالب قرارداده است و آنچه طالبِ صادق می‌گوید، اینِ مقلّد نیز به تقلید می‌گوید تا مردم بدانند که این نیز طالب است، ولیکن در این معامله نه طالبی[5] است و نه راغب، ولیکن حق تعالی نورِ این طالبِ صادق بر دلِ او پرتو انداخت که آن[6] مقلّد نیز خود را طالب یافت و تقلیدِ او مبدّل به تحقیق گشت. مراد این است که بسا باشد که اهل گفت و گو[7] و مقلّد که غیر از گفت و گو ایشان را مقصدی[8] نمی‌باشد، به برکتِ صحبتِ طالبان صادق[9] طالبِ اِله می‌گردند.

حکایت هندو که با یار[10] خود[11] جنگ می‌کرد بر کاری و خود خبر نداشت که او هم بدان مبتلاست[12](۱۱۷)

[۳۰۳۴] ای خُنُک جانی که عیبِ خویش دیـد   هر که عیبی گفت، آن بر خود خرید

۱. ش: نه آید.
۲. س: بر.
۳. ش: شتر جوانیدن.
۴. ش: جد و.
۵. ش: طالب.
۶. س: ـ آن.
۷. ش: ـ و گو.
۸. س: مقصد.
۹. س: ـ صادق.
۱۰. ش: یاران.
۱۱. س: ـ خود.
۱۲. س: ـ می‌کرد... مبتلاست.

[۳۰۳۵] زانکه نیمی او زعیبستان بُـدست وان دگر نیمی زغیبستان[1] بُدست

یعنی: نیکو و خُنُک آن کس است که عیبِ خویش در نظرِ او حاضر باشد، نه عیبِ دیگران؛ و هرکس که عیب دیگری اگر در پیش او اظهار کند، باید که آن کس آن عیب را بر خود ثابت کند و خود را معیوب دارد و بداند که آن عیّاب[2] افشای عیب من می‌کند، نه عیب دیگری. چرا که این عیب هم از زبان عیب‌کننده ظاهر شده[3] است و هم از جانب غیب صادر شده‌است. پس شاید که از زبان غیب اظهارِ عیب من باشد. چرا که بر سر منِ صد ریش عیبها هستند. پس مرا علاجِ ریشِ خود باید کرد /53A/ نه ریشِ دیگران که به[4] جمیع عیبْ[5] ذات خود را مستحق باید شمرد.

[۳۰۳۷] عـــیب‌کردن ریش را داروی اوست چون شکسته گشت جای «إرحموا» ست (۱۱۸)

عیب کردن به معنی پوشیدن ریش است.[6]

یعنی: پوشیدن[7] ریش را به جای دارو کردنِ اوست که نگاه داشتن از جراحت مگس و آزردن هرکس است. پس شکستگی، جای مرهم[8] کردن است، نه جای اظهارنمودن است.

[۳۰۳۸] گر همان عیبت نمود ایمن مباش بو که آن عیب از توگردد نیز فاش

یعنی: اگر عیب دیگری بر تو ظاهر[9] گشت، پس باید که تو از آن عیب ایمن نباشی. چرا که شاید که آن عیب از ذاتِ تو صادر شود و بدان عیبْ ذاتِ تو مبتلا گردد. چرا که جمیع عیبها را ذاتِ تو لایق است.

ای که می‌گویی خدا بخشد تو را آن فریبِ غول[10] می‌دان، بـرترآ

---

۱. س: عیبستان.
۲. س: عتاهب.
۳. س: ـ شده.
۴. س: ـ به.
۵. س: + را.
۶. ش: ـ عیب کردن... است.
۷. ش: عیب کردن.
۸. ش: رحم.
۹. ش: + و نمودار.
۱۰. س: عقل.

[۳۰۷۷] کو خلیلی کاو برون آمد زغار گفت: هذا ربّ، هان کوکردگار؟

یعنی: کجا است مانند خلیل[۱] اللّه مقبول درگاه که آمرزش و بخششِ حق تعالی شاملِ حال او گردید که از بُنِ غار برآمده، برای طلب[۲] حق تعالی دوید که کواکب و شمس و قمر را پس پشت[۳] انداخت و نرد عشق با معبود[۴] حقیقی باخت و لوایِ ﴿إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ﴾ برافراخت؛ و تو آن مرتبهٔ توکّل کجا داری که خود را بـر[۵] آمرزش و بخششِ حق گذاری که این تکیه آمرزش تو بی‌دستاویزِ عملْ فریبِ غول است که آن غول[۶] راهزن بدین برهان و قول است.

[۳۰۸۱] جز بر امّیدِ خدا ایـن آب و خَـور[۷] کی خورد یک قطره الّاگاو [و] خر

یعنی: کسی که بگوید که «من خود را در تنعّم و تمتّعِ دنیا بر امید بخشش و کرمِ حق گذاشتم[۸] و خود را بر امید[۹] بخشش و عفو /53B/ حـق تـعالی در بـوتهٔ فـقر و ریـاضت انداختم[۱۰] که خدا رحیم و کریم است» پس آن کس در این امر مشترک جمیع بنده‌های خداست که هیچ بندهٔ خدا بی امید خدا آب و نان فرو نمی‌برد؛ او را از عوام الناس چـه اختصاص است مگر از گاو و خر که در این صورت از گاو و خر بهتر است، نه از مردم.

[۳۰۸۲] آن‌که «کالأنعام» بُد[۱۱]، «بل هم أضلّ» گرچه پُر مکر است آن گـنده بـغل

[۳۰۸۳] مکـرِ او سـرزیر و او سـرزیر شـد روزگارش رفت و[۱۲] روزش دیر شد

یعنی: آن کس[۱۳] که مانند بهایم است و در[۱۴] چراگاهِ دنیا منهمک و هایم است، اگرچه آن کس پُر مکر و فریب است، آن مکر سرزیر و غالب آن کس شد[۱۵] و سر او زیر آن مکر

۱. س: عقل.
۲. س: غار برآمده طالب.
۳. س: نسبت.
۴. س: + و.
۵. س: + مرآت.
۶. س: + زن.
۷. ش: آبخور.
۸. ش: گذاشته.
۹. س: + و.
۱۰. س: انداختیم؛ ش: نه انداختم.
۱۱. س: بود.
۱۲. ش: ـ و.
۱۳. ش: آنکسی.
۱۴. س: درا.
۱۵. ش: شده است.

و فریب گشت و[1] روزگار او از این مکر و فریبْ ضایع و ناهنجار شد.

شکایت‌کردنِ پیری با طبیب از رنجهای خود(۱۱۹)

[۳۱۰۱] از برون پیر است و از باطن صَبی — خود کیانند آن ولیّ و آن نـبی[2]

یعنی: به اعتبار صورت و ظاهر ذات نبیّ و ولیّ پیر و منحنی‌اند، امّا به اعتبار حقیقت و باطن مانند طفل وصبی‌اند که «قریبٌ مِن عهد ربّی»اند و نور صفای خاطر ایشان بر چهرهٔ ایشان لامع است و اجزای[3] دو عالم در ذاتِ پاکِ ایشان جامع و نیز هر نیک و بد در چشمِ بصیرتِ ایشان پیدا و حقیقت جمیع ابله و خرد در دیدهٔ سریرت ایشان هویداست.

[۳۱۰۲] گر نه پیداانـد پـیشش نـیک و بـد — چیست بر ایشان خسیسان را حسد

ظهور وجود حقایق اشیا در ذات ایشان، موجب حسد ایشان است. چرا که آن پیران[4] به منزلهٔ رستخیزند[5] که اسرار هر نیک و بد در چشم ایشان ظاهر است؛ و[6] هر کفر و نفاق را چشم ایشان واقف و ماهر است.

[۳۱۰۵] بر تو می‌خندد مَبین او را /54A/ چنان — صد قـیامت در درون اسـتش نـهان

یعنی: آن پیر بر دانشِ تو خنده می‌کند که آن پیر را پیر بدانی و فرتوت و زبون بخوانی که آن پیر به منزلهٔ قیامت است. بهشت و جنّت در دامنِ او آویزان است، بلکه بهشت و جنّت فانی است و آن باقی و جاودانی است.

آغازِ منوّر شدنِ حواسّ عارف

[۳۲۵۴] بـاز عـقل از روح مـخفی‌تر بـوَد — حسّ به سوی روح زوتـر ره بَـرَد

---

۱. ش: ـ و. ۲. ش: آن نبی و آن ولی. ۳. س: + ز.
۴. س: پیر. ۵. س: رستخیز براند. ۶. س: ـ و.

[۳۲۵۵] **جنبشی[1] بینی، بدانی زنده است** **این ندانی که ز عقل آکنده است**

[۳۲۵۶] **تا که جنبشهای موزون سر کـند** **جنبشِ مس را به[2] دانش زر کند**

[۳۲۵۷] **زان مناسب آمـدن افـعالِ دست** **فهم آید مر تو را کـه روح هست**

[۳۲۵۸] **روحِ وحی از عقل پـنهان‌تر بـوَد** **زانکه او غیب است او زان سر بوَد**

[۳۲۵۹] **عقلِ احمد از کسی پنهان نشـد** **روحِ وحی‌اش مُدرَکِ هر جان نشد**

روح دو قسم است: روح حیوانی و روح انسانی. روح حیوانی مـدرَک و مـحسوسِ حسّ ظاهری است که به آثار ظاهری مانند حرکت و سکون به حواسّ ظاهری وجودِ او را توان دریافت و[3] زنده و جاندار توان شناخت، به خلاف روح انسانی که عبارت از روح قدس است؛ ادراکِ آن روح انسانی از طور عقل بیرون است و لهذا آن روح را بعضی به جنون نسبت می‌کردند و بعضی تهمت دروغ و افترا بر آن روح می‌نهادند: ﴿افْتَرَىٰ عَلَى اللّٰهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾. پس[4] روحِ وحی از دریافتِ عقل دور است. پس افعال و احکام که از آن روح صادر می‌شد، نزدیک عقل، آن افعال یا ثمرهٔ کذب یا آثار جنون می‌نمود.

[۳۲۶۰] **روحِ وحیی را مناسبها /54B/ است نیز** **در نـــیابد عـــقل کِـان آمـد عـزیز**

[۳۲۶۱] **گه جنون بیند، گهی حـیران شـود** **زانکه مـوقوف است تـا او آن شـود**

یعنی: چنانچه عقل را افعال‌اند که آن افعال مناسب و مدرَکِ عقل‌اند مثل حـرکت و سکون با تمکین و قول و سخن فصاحت‌آگین، همچنان روح را نیز افعال‌اند که آن افعال مناسب و مدرَکِ آن روح‌اند و عقل از دریافتِ کُنهِ[5] آن افعال قاصر است. پس آن عقلْ افعالِ آن روح را نامناسب دانسته، گاهی طعنِ جنون بر آن روحِ ذوفنون می‌کرد و گاهی آن افعال را منسوب به سوی ظلم می‌کرد، چنانچه حضرت موسی افعالِ خضر را نامناسب دانسته، گاهی «هـذا شـیء عـجباً[6]»(۱۲۰) و گـاهی «هـذا شـیء نکـراً»(۱۲۱) مـی‌فرمود[7].

---

۱. ش: جنبش. ۲. س: ز. ۳. ش: ـ و.
۴. ش: + چون. ۵. س: ـ کنه. ۶. س: امرا.

پس آن عدم[۸] انکار موقوف است بر اینکه تا آن عقل آن روح شود که مانند روح مدرکِ اسرار[۹] گردد.

کراماتِ آن درویش[۱۰] [که در کشتی متّهمش کردند][(۱۲۲)]

[۳۴۹۴] گفت از تهمت نهادن بر فقیر — وز حق آزاری پیِ چیزی حقیر

یعنی: موجب بلندی مرتبهٔ من دو چیز شده است:

یکی: متّهم شدنِ من از دست شمایان.

دیگر: آزار رسیدن مرا از جانب حق به‌واسطهٔ چیزی سهل[۱۱] که عبارت از درمی چند است. یا مراد از حق آزاری ناحق آزاری است. پس بر این تقدیر معنی هر دو مصراع واحد[۱۲] بود.

[۳۴۹۵] حاش للّه[۱۳] بل ز تعظیمِ شَهان — کــه نــبودم بــر فــقیران بـدگمان

[۳۴۹۶] آن فقیران[۱۴] لطیف[۱۵] خوش نَفَس — کز پیِ تعظیمشان آمد عَبَس[(۱۲۳)]

این دو بیت اِضرابند[۱۶] از بیت اوّل.

یعنی: آن بلندی[۱۷] مرتبهٔ من نه به واسطهٔ تهمت‌نهادن و نه برای سهل جزئی آزردن است، بلکه به واسطهٔ تعظیم و توقیرکردن من پادشاهان دین بود که عبارت از فُقراست /55A/که به دولت تعظیمِ فُقرا این مرتبه و کرامت مرا حاصل است.

[۳۴۹۷] آن فقیری بهرِ پیچاپیچ نـیست — بل پیِ آنکه بجز حق هیچ نیست

---

۷. س: امرا.
۸. ش: پس انعدام.
۹. س: استراز.
۱۰. ش: ـکرامات آن درویش.
۱۱. س، ش: سهلی.
۱۲. س: + خواهد.
۱۳. س: اللّه.
۱۴. س: فقیرانی.
۱۵. س: + و.
۱۶. س: احزابند.
۱۷. س: بلند.

یعنی: مراد من از فقیر[۱] نه آن فقیر[۲] است که به جهت عجز و[۳] پیچاپیچِ دنیا ترکِ دنیا را اختیار کرده است؛ یعنی آن فقیری که ترکِ دنیا به اختیار کرده‌است نه بـا اضـطرار.[۴] اگرچه نـزدیک بـعضی فـقرِ اضـطراری بـهتر از فـقرِ اخـتیاری است[۵]. چـرا کـه در فـقر اضطراری ارادهٔ حق مقدّم بر ارادهٔ بنده می‌گردد که اختیارِ آن فقر به ارادهٔ حق کرده است، نه به ارادهٔ خود ولیکن حضرت مولوی بر قول اکثر و اَشهر ایراد فرموده‌اند کـه اکـثر و جمهور بر این‌اند که فقر اختیاری بهتر از فقر اضطراری است، چنانچه از صـدّیق اکـبر منقول است که می‌فرمودند که ما دوست می‌داریم[۶] که مالک باشیم متاع دنیا را بعد از آن ترک بکنیم آن متاع را[۷] در راه خدا و درآییم در راه آن خدا؛[۸] و نیز معنی و حقیقتِ[۹] زهد در صورت اختیاری ثابت می‌شود، نه در صورت اضطراری. چرا که زهد عـبارت است از ترک دنیا بعد از حصول؛ و فرق میان قناعت و زهد به همین وجه آورده‌اند که غیر تارک را قانع توان گفت نه زاهد یا مراد از «پیچاپیچ» تزویر و ریا است، یعنی مرادِ[۱۰] من از فقیر آن فقیر[۱۱] است که مبرّا از شائبهٔ ریا و تزویر است.

[۳۵۰۱] **معجزه بیند، فروزد آن زمان** **بعد از آن گوید خیالی بود آن**

یعنی: آن سوفسطایی معجزه را مشاهده کرده، در آن وقت قبول می‌کند. بـعد از آن می‌گوید که معجزه که خلاف عقل است[۱۲]، آن معجزه وهم و خیال بود، نه حقیقت.

[۳۵۰۲] **در حقیقت بودی آن دیدی عجب** **پس مُقیمِ چشم بودی روز و شب**

دلیل سوفسطایی است بر عدم ثبوت حقایق اشیا و بر عدم ثبوت معجزه. /55B/

یعنی: اگر ثبوت معجزه نفس‌الامر بودی و وهم و خیال نبودی، بایستی که این قسم

---

۱. س: فقر.
۲. س: فقر.
۳. س: مو.
۴. س: + اضطرار.
۵. س: ـ است.
۶. س: + فقر.
۷. س: ـ که مالک... متاع را.
۸. س: ـ و درآییم در راه آن خدا.
۹. س: + و.
۱۰. س: + و.
۱۱. س: فقر آن فقر.
۱۲. س: ـ است.

عجب[۱] غیر مکرّر همیشه در چشم مشهود[۲] بودی که هروقت ما را نمودار بودی، چنانچه شقّ قمر و ید بیضا بایستی که همیشه چنان نمودی. پس عدم استقرار معجزه دائماً دلیل است بر عدم ثبوت آن معجزه.

[۳۵۶۰] قاصداً خود را بـه انـدیشه دهـم — چون بخواهم کز میان‌شان برجهم

یعنی: قاصدا خود را در فکر و اندیشه مشغول می‌گردانم، چون می‌خواهم که از عالمِ تجرّد خود را فروز آرم و از میان ساکنان تجرّد برجهم، چنانچه کمال خجند نیز در این معنی اشارت می‌کند:

(بیت)[۳]

این تکلّفهایِ من در شعرِ من — «کلّمینی یا حمیرا»یِ من است

[۳۵۶۳] چون ملالم گیرد از سُفلی صفات — بر پرم همچون طیور صافّات(۱۲۴)

یعنی: چون از سفلی صفات ـ که عبارت از عالم محسوسات است ـ ملول می‌گردم، پس مانند طیور صفها کشیده، به سوی عالم ذات ـ که عبارت از عالم تجرّد و اطلاق است ـ پرواز می‌کنم و در عالم بی‌فکری خود را ساکن می‌گردانم.

[۳۵۶۴] پرّ من رُسته است هم از ذات خویش — بـرنچسبانم دو پَـر مـن از سِـریش

مراد آن است که مرتبهٔ پروازِ من به سوی عالم بالا از استعداد ذاتی من است، نه نسبی و اضافی، چنانچه منقول است که در ایّام صِغَر سنّ از جماعت طفلان[۴] برجسته، پرواز[۵] به سوی آسمان نموده، از نظر خلایق غایب شدند. پس این قسم خرقِ عادت از استعداد ذاتی است.[۶]

---

۱. س، ش: + و.
۲. س: مشهور.
۳. س: ـ بیت.
۴. س: + بر طفلان.
۵. س: پراواز.
۶. ش: بود.

بیان آن دعوی که عین آن دعوی [گواه صدق خویش][1] است[2]

[۳۵۷۳] گر تو هستی آشنایِ جانِ من / هست[3] دعوی گفت و معنی لانِ من

«لان» به معنی جنبیدن است. پس معنی بیت چنین خواهد بود که اگر تو آشنایِ جانِ من /56A/ هستی، پس دانستی که گفتِ من که این است که من پرِ عاریتی مانند جعفر طیّار[4] ندارم، دعوی است و جنبش و پرواز من معنی آن دعوی است و دلیل آن دعوی است، چنانچه آواز و صدای خویش دلیل است بر خویشی و معرفت.

قصّهٔ برخاستن منازعت از میان[5] انصار به برکت[6] رسول علیه السلام[7]

[۳۷۳۱] هم سلیمان است اکنون لیک ما[8] / از نشـاط و دور بینی در عِمیٰ

مراد از «نشاط» زیرکی و خوش‌فهمی[9] و از «دوربینی» تعمیق و تدقیق و موشکافی در سخن است.

یعنی: سلیمان در هر زمانی و عصری موجود است ولیکن تدقیقِ نظر و تعمیقِ آن نظر ما را از دیدن سلیمان دور می‌دارد که آثار ظاهری که در آن سلیمان موجود بود، در این سلیمان نادیده، منکر این سلیمان می‌گردیم. پس دوربینی ما [را] از انقیاد نمودنِ سلیمان دور داشته است و اگر نه در این وقت هم سلیمان موجود است ولیکن در چشم تو نانموده[10] است.

[۳۷۳۳] مولَعیم اندر سخنهایِ دقیق / از گره‌ها بازکردن با عشیق

[۳۷۳۴] تا گره بندیم و بگْشاییم ما / در شِکال و در جواب آییم ما

---

۱. س: ـ گواه صدق خویش.
۲. ش: ـ بیان... است.
۳. ش: + و.
۴. س: طرّار.
۵. س: ـ میان.
۶. ش: + حضرت.
۷. ش: + صلعم.
۸. س: ماه.
۹. ش: + است.
۱۰. س: نانمود.

[۳۷۳۵] همچو مرغی کاو گشاید بندِ دام گاه بندد تا شود در فن تمام

[۳۷۳۶] او بوَد محروم از صحرا و مرج عمرِ او اندر گره کاری‌ست خرج

یعنی: هر کس در حلّ و عقد سخن و تحقیق و تدقیقِ معانیِ هر فنّ عاشق[۱] و حریص است و بدین سبب در هامونِ خسارت و ضلالت غریق است که آن عمر عزیز خود را در سؤال و جواب و در اظهارِ خطا و صواب دریافته است و هیچ‌گاه با مبدأ و معاد و راه رشاد و سداد[۲] نپرداخته است و این فنّ را به سبب خلاصی دام انگاشته[۳] است که همین قیل و قال موجبِ سعادتِ حال و مآل پنداشته، مانند مرغی که کاه و گیاه جمع سازد و تمام عمر خود را در ساختن آشیانه و آراستن خانه در بارو تا از بند و دام دشمن خلاصی و رهایی یابد، بلکه شاهپرِ خویش در آن کار ناهنجار بر باد می‌دهد و ناچار در آن دام می‌افتد و عمرِ خود را در آن قیل و قال برباد می‌دهد.[۴]

[۳۷۳۸] با گره کم کوش تا بال و پَرَت نگسلد یک یک از این کرّ و فَرَت

[۳۷۳۹] صدهزاران مرغ پرهاشان[۵] شکست این کمینگاهِ[۶] عوارض کس نبست

یعنی: با گره بستن و گشادن ـ که عبارت از سؤال و جواب است ـ کم کوش که در این کوشش شاهپرِ تو ـ که عبارت از عمر است ـ پریشان[۷] و پراکنده می‌شود و راه این عوارض مرگ هرگز بسته نمی‌شود.

قصّهٔ بَط بچگان که مرغ خانگی پروردشان[۸] (۱۲۵)

[۳۷۶۶] تخم بطّی گرچه مرغِ خانه‌ات[۹] کرد زیر پر چو دایه تربیت

---

۱. س: عشق.
۲. س: شداد.
۳. س: انگاه‌شته.
۴. ش: ـ مولعیم... می‌دهد.
۵. س، ش: پرشاهان.
۶. س، ش: کمینگاهی.
۷. س: بر ایشان.
۸. ش: ـ قصّه... پروردشان.
۹. س، ش: خانه است.

[۳۷۶۷] مادرِ تـو آن بـطی دریـا بُـدست[1] دایه‌ات خاکی بد و خشکی پرست[2]

مراد از «بط» روح است و از «مرغ خانگی» جسم و تن است که آن جسم و تن /56B/ آن روح را مانند دایه است که آن دایه تربیت‌کننده و به مرتبهٔ کمال رسانندهٔ آن روح است که کمال نفس ناطقه و[3] روح به سبب تربیت آن دایهٔ تن و مُرضعهٔ بدن است و آن تن عبارت از نفس است. پس آدمی مرکّب از دو چیز است به روح و نفس. پس اگر مایل به سوی تجرّد و کمال است، پس آن میل مقتضایِ ذاتی اوست که اوّلاً ذات انسان با کمال و تجرّد مخلوق بود. بعد از آن به سبب نفس[4] در حبسِ تقیّد گرفتار و خوار گردید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ[5]﴾؛ و اگر به سوی تعلّق مایل است، پس آن میل مقتضای بد تربیتیِ دایه است که آن دایه بد تربیت و بد رای[6] است که روح را از دریا دور انداخته، خشکی‌نمای است.

عذرگفتنِ فقیر با شیخ

[۳۵۵۷] زانکه من زاندیشه‌ها بگْذشته‌ام خارج از اندیشه پویان گشته‌ام

یعنی: من از فکر و اندیشه که در امور غیب است گذشته‌ام و قدمِ سلوک بر تارکِ فنا نهاده‌ام. چرا که فکر و اندیشه مستلزم هستی و شعور است و در فنا هستی و شعور مفقود است که در آن مرتبه بجز از هستی حق غیر موجود است و بنده و شعور بنده در آن وقت غیر موجود است[7] و جمیع[8] عالم به سبب[9] فکر و اندیشه گرفتار این عالم‌اند. چرا که مرتبهٔ فنای خود ندارم.[10]

۱. س: بده‌ست.
۲. س: پر است.
۳. س: ـ و.
۴. س: نقش.
۵. ش: السافلین.
۶. ش: بدرایه.
۷. س: + و بنده و شعور بنده در آن وقت غیر موجود است.
۸. س: + و.
۹. س: + و.
۱۰. س: ندارد.

دفتر سیوم

**[۱۲]	این مـزاجت را جـهان مـنبسط	وصفِ وحدت را کنون شد مُلتقِط**

یعنی: این مزاجِ تو که در این عالم کثرت و انبساط است، ملتقط وحدت است که از تفرقهٔ پراکندگی رسته است. حاصل آنکه مزاجِ تو در عینِ کثرت صفتِ وحدت را اخذ کرده است.

در بیان آنکه [اللّه] گفتنِ نیازمند، عینِ لبّیک گفتنِ حق است

**[۲۰۷]	نالهٔ سگ در رهش بی‌جذبه نیست	زانکه هر راغب اسـیرِ رهـزنی‌ست**

یعنی: نالهٔ سگ هم در راه حق سبحانه[1] بی‌جذبه و بی‌کشش نیست. چرا که هر طالب و راغب /57B/گرفتار مانعی است. پس نالهٔ سگ که برای دفع مانعی است، دالّ بر جذبِ جاذب است.

**[۲۰۸]	چون سگِ[2] کهفی که از مُردار رَست	بر سر خـوانِ شـهنشاهان نشست**

یعنی: نالهٔ سگ که با جذب و دردِ دل بود، همچو نالهٔ سگ اصحاب کهف که یاد مبدأ و معاد کرده، از مُردار این دنیا برست و از جملهٔ دردمندان گشته، بر سرِ خوانِ پادشاهانِ اُخروی نشست.

---

۱. ش: + و تعالی.	۲. ش: سگی.

[۲۱۳] زین کمین بی‌صبر [و] حزم کس نجَست حزم را خود صبر آمد پا و دست

«حزم» عبارت از عاقبت‌اندیشی است در کارهای اُخروی. مثلاً دانستنِ اینکه ارتکابِ[1] مناهی از جملهٔ تعدّی حدود الهی است و آن تعدّیِ حدود الهی مُنتجِ پشیمانی و روسیاهی است. حزم[2] عاقبت‌اندیشی است و صبر عبارت است از بازماندن از آن مناهی؛ و این صبر به منزلهٔ دست و پایِ حزم و عاقبت‌اندیشی است. چرا که تا بازماندن از آن مناهی حاصل نشود، حزم و عاقبت‌اندیشی فایده نکند. چرا که دانستن دیگر است و کار و عمل کردن دیگر است.

[۲۱۶] هر طرف غولی همی خواند تو را که برادر راه خواهی هین بیا(۱۲۶)
[۲۱۷] ره نمایم، همرهت باشم رفیق من قَلاوزم[3] در این راهِ دقیق

«غول» عبارت از نفس و شیطان است که سالک را راه ضلالت و تن‌پروری می‌نماید و حطام دنیاوی را در چشم آن سالک حسام و عظام نموده، فریب می‌دهد که آن نفس و شیطانْ سالک را از فقر می‌ترساند[4] و به سوی /58A/ تحصیل معاش می‌راند یا مراد از[5] غول شیخان جاهل و مزوّرند که به دروغ طالبِ راه را فریب می‌دهد و آن طالب را از کار بازداشته، در بیکاری می‌برند، برای رواج خویش این عشوه را پیش می‌کنند.

حکایتِ آن مرد روستایی(۱۲۷)

[۲۶۴] دوستی تخمِ دمِ آخر بوَد ترسم از وحشت که آن فاسد شود[6]

یعنی: مودّت و محبّت میان دو کس، کاشتنِ تخمِ نهالِ آخرت است که مُثمِر ثواب و مُنتجِ فتحِ باب جنّت است، چنانچه حدیث(۱۲۸) صحیح در باب متحابّین فی‌اللّه وارد است

۱. س: ازتکاب. ۲. س، ش: + و. ۳. س: قلاروزم.
۴. س: میرهاند. ۵. س: + شیطان. ۶. س: فاصد بود.

یا مراد آن است که دوستیِ معتبر و معتدٌّ به آن است که تا دمِ آخر آن دوستی بر جا[۱] است و اگر به تیغِ وحشت از میان یکدیگر آن دوستی منقطع شد، پس گویا که اوّلاً تـخم آن دوستی کاشته نشده بود و هرگز از آن دوستی هیچ ثمره‌ای نرسته بود.

[۲۶۳] گفت: حقّ است این ولی ای سیبوَیْه! — إتّـق مِـن شـرّ مَـن أحْسَـنْتْ إلیـه

قال رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ: «إتّقِ من شرّ مَن أحسنت[۲] إلیه»(۱۲۹) یعنی «پرهیز بکن[۳] از شرّ کسی که احسان کرده‌ای تو به سوی آن کس.» پس پرهیز کردن از شرّ کسی که بـه سـوی آن‌کس احسـان نکـرده‌ای واجـبتر است. پس پـرهیز کـردن از شـرّ مـردم واجب است.

[۲۷۶] چشم گر داری تـو کـورانـه مـیا — ورنداری چشـم دست آور عـصا

[۲۷۷] وان عصایِ حَزم[۴] [و] استدلال را — چون نداری دیده می‌کن پـیشوا

یعنی: اگر چشمِ معرفت و دیدۀ دانشِ حُسن و قُبحِ اشیا داری، پس آن معرفت را در کارفرمای[۵] و در میان حُسن و قُبحِ اشیا امتیاز نمای[۶]؛ و /58B/ مانند کور خود را در چاه غفلت و غرور مَاَنداز که دیده و دانستۀ خود را نابینا می‌سازد[۷]؛ و[۸] اگر چشمِ معرفتِ[۹] حُسن و قُبحِ اشیا نداری، پس عصایِ حزم[۱۰] و استدلال را به دست آر که در هیچ کاری و عملی از مکر شیطان و فریب نفس ایمن مباش و دانۀ احسانِ آن نفس دامِ مضرّت شناس و صلایِ طعامِ آن نفس ندایِ غول و صدای شیطان دان[۱۱] و خـود را مـانند شـهری بـه دعوت روستایی در بادیۀ پریشانی آواره مکن.

[۲۷۸] ور صدایِ حزم و[۱۲] استدلال نیست — بی‌عصا کش بر سر راهـی مَـایست

---

۱. ش: همان.
۲. س: احسنته.
۳. ش: + تو.
۴. ش: وان عصا و حزم.
۵. س: کارفرمایی.
۶. س: نمایی.
۷. ش: مساز.
۸. س: ـ و.
۹. س: + و.
۱۰. س: جزم.
۱۱. س: دادن.
۱۲. س: ـ و.

یعنی: اگر عصایِ حزم و استدلال را نداری که استعداد تفکّر و تعمّق نداری تا از آن تفکّر در میان حُسن و قُبحِ اشیا فرق کنی و حیلۀ نفس و فریبِ شیطان[۱] بدانی و بدان قوّتْ قدمِ سلوک رانی، پس پیرِ راه و واقفِ آن بارگاه را پیشوای و رهنمای خود کن و به امدادِ نور آن رهنما[۲] راه سلوک را[۳] مسلوک دار و آن عصاکش را لازم و واجب[۴] شمار.

قصّۀ اهل ضَروان و حیله‌کردنِ ایشان (۱۳۰)

[۴۷۸] **با گِل انداینده[۵] اِسگـالید گِـل　　　دست کاری می‌کند پنهان ز دل**

«گِل‌انداینده» گِل‌کار.

یعنی: گِل با گِل‌کار و گِل‌ساز چگونه اسگالد و فریب دهد و دست از دل پنهان داشته چگونه کار تواند کرد که دلْ حاکم و کارفرمای و پادشاهِ جوارح و اعضا است. پس رعیّت بی‌اطّلاع پادشاه کار نمی‌تواند کرد و برابری و همسری نمی‌تواند نمود.

[۵۶۱] **معدنِ دُنبه نباشد دامِ گـرگ(۱۳۱)　　　کی شناسد معدن آن گرگِ سـترگ** /59A/

یعنی: اگر خانۀ دنبه دام مقصود گرگ نباشد، پس کی آن گرگ خانه را شناسد؟ پس چون گرگ به مقصد اصلی خویش می‌رود، تو هم به مقصد اصلی خویش برو و بر زراندود عاریتی عاشق مشو که حُسن[۶] ظاهری زراندود و عاریتی است.

رسیدنِ خواجه با قوم خود[به دیه]

[۵۹۹] **روستایی بـین کـه از بـد نـیّتی　　　می‌کند بعد اللُّـتیّا والـلَّـتی(۱۳۲)**

«اللُّتیّا واللّتی» کنایه از این و[۷] آن است.

---

۱. ش: + بدان فکر.　۲. س: رهنمای.　۳. س: ـ را.
۴. ش: واجب و لازم.　۵. س: گلنداندآینده.　۶. ش: حِس.
۷. ش: + از.

[۶۰۲] رویها باشند که دیوان چـون مگس[۱] بر سرش بنشسته باشند چون حَرَس[۲] (۱۳۳)

[۶۰۳] چون بـبینی رویشـان در تـو فُـتند یا مَبین آن را چو دیدی خَوش مَخند

یعنی: بعضی رویها باشند که دیوان مانند مگس بر آن روی می‌افتند و مانند حرس[۳] آن دیوان در شور و غوغا می‌باشند که آن رویها همیشه در شور و شرّ می‌باشند. پس اگـر ببینی تو رویهای ایشان را، پس آن دیوان[۴] که بر آن روی نشسته باشند، برای ایذا[۵] بر تو[۶] افتند و تو را گرفتارِ بلا کنند. پس تو آن رویها را مبین و اگر بالفرض ببینی، پس به سوی آن روی خنده مکن و بشاشت ظاهر منمای[۷] که آن روی نـه قـابل دیـدن است و نـه لایـق خندیدن که آن روی خبیث است که ثمرهٔ دیدنِ آن روی گریه است، نه خنده که آن روی به شآمت پُر و آکنده است و لایق کشیدن به سوی دوزخ است؛ موی پیشانی او گرفته که آن روی کاذب و خاطی است و گناهکار و عاصی است.

گوش کن اکنون حـدیثِ خـواجـه را چون به سویِ ده شـد او دیـد او بـلا

گـوش را اکـنون زغـفلت پـاک کـن استماعِ هجرِ آن /59B/ غمناک کـن

تـا چـه‌ها دیـد از بـلا و از عـنا در رهِ دِه چون شـد از شـهر او جـدا

مبالغه[۸] نمودن در استماعِ این قصّه برای آن است که مرد شهری ـ که عبارت از طالب است ـ به فریبِ نفس و شیطان از شهرستانِ کمال[۹] مطرود شده است و از شهرستانِ کمال فقر و مسکنت بدان سبب رفت که شهری را استقامت فقر حاصل نشـده بـود و در تـردّد و کش‌مکشِ دنیا مانده بود و دنیا را در چشمِ اعتبارِ او قدری و منزلتی عظیم بود تا از شهرستانِ فقر به دهقانِ دنیا برای نعمتِ دنیا رختِ جمعیّت و بُنهٔ استقامت برداشت و نعمتِ دهقانِ دنیا را مرغوب و محبوبِ خود ساخت و جزای و سزای آن یافت[۱۰] آنچه یافت.

---

۱. ش: مکش.
۲. ش: جرس.
۳. ش: جرس.
۴. س: دایوان.
۵. ش: ایذای تو.
۶. س: + برتو.
۷. ش: منمائی.
۸. س: متابعت.
۹. س، ش: + و.
۱۰. س: + و.

خُنُک و نیکو آن‌کس است که پایِ یقینِ او از این تردّد آزاد است و افسانهٔ شهری و فسونِ او به گوشِ یقینِ او همچو باد است که به دولتِ فقر و مسکنت خرسند و شاد است. پس طالب را باید که ما سوایِ حق از دل خویش محو و منسیّ کند تا جمعیّت فقر او را حاصل گردد.

[۴۹۰] این تردّد عَقْبهٔ راهِ حق است ای خُنُک آن کس که پایش مطلق است

[۴۹۱] بی تردّد می‌رود در راهِ راست ره نمی‌دانی، بگو گامش کجاست

یعنی: خُنُک آن‌کس است که پایِ او از این تردّد آزاد است که به دولتِ فقر خرسند[۱] و شاد است که اگر متاعِ تمامِ عالم در پیشِ او عرض کنند، به جویی[۲] نخرد و آن صاحب یقینْ ذات انبیا و اولیااند که اگر کوهِ اُحُد را تمام زر گردانند، همّت ایشان آن کوهِ زر را به جویی[۳] نستاند و تو اگر راهِ /60A/ ایشان را نمی‌دانی، پس باید که بر نشانِ پایِ ایشان قدمِ سلوک رانی که در متابعتِ اوامر و نواهیِ ایشان کوشش نمایی.

[۶۱۵] آن فلان روزت خریدم آن متاع کلُّ سرٍّ جَاوَزَ الاِثنینَ[۴] شاع(۱۳۴)

یعنی: مروّت و احسانِ ما همه کس می‌دانند و در میان مردم شایع است که سرّی که از دو لب بیرون شود، آن سرّ شایع می‌گردد و به مرتبهٔ اشتهار می‌رسد خصوصاً این واقعه را همه کس می‌دانند.[۵]

[۶۱۶] سرِّ مِهرِ ما شنیدستند خلق شرم دارد رو چو نعمت خورد حلق

یعنی: روی که غیر خَلق[۶] است، ممنونِ احسان است که به خلق[۷] رسیده‌است به واسطهٔ قُربِ جوار و تو به نعمت خویش اعتراف نمی‌کنی که احسانِ من قبول نمی‌کنی.

۱. ش: خورسند.
۲. ش: بجوی.
۳. ش: بجوی.
۴. س: الاتین.
۵. س: + و در میان مردم شایع است.
۶. ش: حلق.
۷. ش: بحلق.

[۶۴۲] شهریان خود رهزنان نسبت به روح — روستایی کیست؟گنجِ[۱] بی‌فتوح

یعنی: صاحب دانش که عالم و[۲] دانایِ مفاسدِ عالم کون و فساد و عارفِ حقایقِ مبدأ و معاد است، به سبب طلب نعمت دنیوی و تمتّع لذّات نفسانی رهزنِ روح خود گشته است که روح را[۳] از نشیمن فقر و جمعیّت بی‌راه و سرگردان[۴] ساخته است. پس روستایی که عبارت از بی‌خرد و بی‌دانش است، به طریق اَولیٰ آن روح را از شاهراهِ فقر[۵] آواره و پریشان‌کننده است و راه راست آن روح زننده است که گنج[۶] و بی‌فتوح است و غیر محرم از آن روح است. پس مراد از شهری «روح» است و از روستایی «نفس» است که نفس امّاره رهزنِ روح است.[۷]

اشاره در شناختنِ مدّعی کمال را

[۶۹۶] باز پر از شَید سوی عقل تاز — کی پَرَد بر آسمان پرّ مجاز؟!

«پرّ مجازی» عبارت از مستی و سُکرِ مجازی است که به خمر و مُسکِر مجازی حاصل[۸] باشد و آن /60B/ سُکر را به وهم خویش مستی حق قرارداده است و حال آنکه در چاه ضلالت افتاده است و آن عشق مجازی را با دیوِ سیاهِ مستی و سُکر خود ساخته است.[۹]

[۷۰۱] تو توهّم می‌کنی از قُربِ حق — که طَبَق‌گر دور نبْوَد از طَبَق

یعنی: تو ای مستِ شرابِ مجازی خود را واصل قراردادهای و گمانِ آن بردهای که مصنوع از صانع و طبق‌گر از طبق دور نیست؛ ما نیز از قُربِ حق دور نه‌ایم که ما نیز مصنوعِ حق تعالی هستیم؛ و این‌چنین خیالی که تو می‌کنی، وهم فاسد تو است. چرا که قُربِ حق را علامتها و کرامتها است و آن علامت و کرامت در تو یافته نمی‌شود.

---

۱. ش: گیج.
۲. س: ـ و.
۳. س: ـ را.
۴. س: سرگردن.
۵. س: ـ فقر.
۶. ش: گیج.
۷. ش: ـ پس مراد... است.
۸. ش: +کرده.
۹. س: ـ است.

[۷۱۵] گر بدان سو راه یابی بعد از آن گه بدان سوگه بدین سو سر فشان

یعنی: اگر تو را به جانب حق راه حاصل شده است، گه بدان جانب واصل گشته، پس سرِ مستی و سُکر به سوی هر دو جانب مایل گردان؛ گه هم آستینِ وحدت و هم دامنِ کثرت برافشان که صاحب کمال هستی و[1] از مضرّت و هجوم خلق رستی و تو ای مدّعی! جمله این سو[2] هستی که از قیدِ نفس و تن‌پرستی نرستی و هنوز خویش را بـه جـهل و نادانی واصل قرارداده‌ای و حال آنکه در چاهِ ضلالت مانده‌ای.

[۷۱۶] جمله این سویی، از آن سو گپ مزن چون نداری مرگ هرزه جان مَکَن

یعنی: تو ای مدّعی! سراپا بدین سو هستی. پس بیهوده گپِ آن سو مزن و لافِ واصلیِ خویشتن مَتَن که هنوز مُرده و فانی نگشته و به تکلّف خود را مُرده و فانی مساز و برای جان کندن خود را به تکلّف دست و پای مینداز که این تکلّف بارد است که از رویِ صدق و صفا غیر وارد است.

[۷۱۷] آن خَضِرْ جان کز اَجَل نهْراسد[3] او/61A/ شـایـد ار مـخلوق را نشـناسد او

یعنی: چون حضرت خضر ـ علیه‌السلام ـ که از مرگ جزئی خلاص یافته، جانِ خود را در آن عالم برده بود. اگر این‌چنین کس از مخلوق[4] هراسد و کسی را نشناسد، لایق و سزاوار است که این چنین کس را صحبتِ خلق سراسر آزار است و مقراضِ ﴿هَذَا فِرَاقُ بَـيْنِي وَ بَيْنَکَ﴾ او را در کار است؛ و تو ای مدّعی! نه این‌چنین هستی که همیشه گرفتارِ این و آن هستی و از قیدِ این و آن هنوز نرستی.[5]

[۷۰۵] قُرب بـر انـواع بـاشد ای پـدر! می‌زند خورشید بر کُهسار و زر[6]

---

۱. ش: ـ و. ۲. س: ـ سو. ۳. س: بهراسد.
۴. ش: مخلوقات. ۵. ش: ـ و از قید این و آن هنوز نرستی.
۶. ش: کهسار در.

یعنی: قُرب حق با مخلوقات به انواع است:
یکی قُربی است برای تخریبِ آن مخلوق.
و قُربی است برای تربیتِ آن مخلوق.
و قربی است[۱] مانند قُربِ آفتاب به انگور و رز که آن قُرب برای تربیت است.
و قُربی است با شاخ خشک بید و آن قُرب برای تخریب[۲] آن بید است. چرا که بید خشک از تربیت آفتاب ناامید است.
پس تو ای مدّعی! مانند خشک بیدی که از تربیتِ آفتاب ناامیدی.

قصّهٔ هاروت و ماروت(۱۳۵)

[۸۲۰] باز این مستیّ شهوت در جهان — پیشِ مستیّ ملک دان مُستهان

[۸۲۱] مستیِ آن مستیِ این بشکند — او به شهوت التفاتی کی کند

یعنی: شهوتی که در این جهان است، پیش مستیِ شرابِ محبّتِ حق بغایت خوار و مستهان است که آن مستی عارضی و این اصلی است.

حکایتِ مارگیری[۳] که اژدهایِ[۴] فسرده[۵] را مُرده[۶] پنداشت(۱۳۶)

[۹۸۹] زشتهای خَلق بهر خوبی‌است — برگِ بی‌برگی نشانِ طوبی است

یعنی: زشتی و بدخوییِ خلق عینِ خوبی و خیریتِ تو است که تو از دوستی /61B/ و محبّت خلق بازمانده، رجوع به خالق خواهی کرد، چنانچه[۷] آن شخص که همیشه ظالمان و بدخویان را دعای خیر می‌کرد که از دولتِ اینان از این عالم بازمانده، رجوع به جانب حق کرده‌ام دیده باشی.

۱. س: ـ برای تربیت... است.
۲. س: تجزیت.
۳. س: بازکبری.
۴. س: + را.
۵. ش: افسرده.
۶. س: ـ مرده.
۷. ش: + قصه.

یا مراد آن است که زشتیها[۱] و آزارهای خلق در حقّ تو بهر تأدیب و تربیتِ تو است تا از اوضاع شنیع و از افعال قبیحِ[۲] خویش بازمانی و مرکبِ خود در راهِ راستی و درستی برانی. مقصود از این چند ابیات آن است که از جزء به سوی کلّ و از ضدّ به سوی ضدّ می‌توان رسید؛ و هیچ‌گاه بی‌طلب و بی‌تک و پوی نباشی. چه از دوست و چه از دشمن طلبِ مرادِ خویش بکن. مارگیر هم از مار که دشمنِ اوست تقاضای مطلبِ خود کرد و بدان دشمن کار و مطلبِ خویش برآورد. پس تو هم به هر حال از دوست و دشمن مطلبِ خویش بجو که ضدّ را ضدّ می‌توان حاصل کرد.

[۱۱۱۳] آن نصیبِ جانِ بی‌خویشان بـوَد چونکه با خویش‌اند پیدا کی شود

یعنی: آن ظهورِ حقیقتِ معجزه نصیب و قسمتِ آن جان است که بی‌خویش و فانی است که تا از وجود و هستیِ خویش فانی نشود، حقیقتِ معجزه بر وی ظاهر نشود.

[۱۱۱۴] خفتهٔ بیدار باید پیشِ مـا تا به بیداری[۳] ببیند خوابها

یعنی: خفته و غافل از احوال دنیا باید و بیدار[۴] و هوشیار از احوال عُقبی باید تا در این دنیا که به منزلهٔ خواب است، مانند بیدار آن حقایق آخرت را معاینه کند.

[۱۱۱۵] دشمنِ این خوابِ خوش شد فکرِ خَلق تا نخُسبد فکرتش بسته‌ست حَلق

یعنی: تا که فکر تو از وسواس و خطراتِ دنیا نخفته است، حلق آن فکر از دریافت نعمت اُخروی بسته شده‌است.

[۱۱۱۷] هر که کاملتر بوَد /62A/او در هنر او به معنی پس به صورت پیشتر

یعنی: هر کس که در علم[۵] و دانش کاملتر است، اگرچه آن کس از روی ظاهر و صورت سابق و پیشتر است که از مبدأ و معاد[۶] و[۷] از راه رشاد و[۸] سداد عالِم و باخبر است ولیکن

---

۱. ش: زشتیهای.	۲. س: قبح.	۳. س: بینداری.
۴. س: بیداز.	۵. س: عالم.	۶. س: مواد.

از روی معنی و از روی حقیقت از نیلِ مقصود پس‌تر است. چرا که ثمرهٔ علم که عمل و تهذیبِ اخلاق و تصفیهٔ نفس به ریاضت شاقّه و تزکیهٔ او به فقر و فاقه بجای نیاورده[۹]، دانش ِ محض را مُنتجِ سعادت اُخروی انگاشته، تخمی که مُثمرِ سعادت اُخروی باشد نکاشته، در مرتعِ دنیا و چراگاه این مزرعهٔ فناگرفتار و نگونسار است. پس آن کس در این صورت مانند بُزِ سایم است که در مرتع و چراگاهِ خویش مقدّم باشد[۱۰]. پس آن بُز سایم در وقتِ بازگشتن از همهٔ بُزها پس‌تر خواهد ماند و آن پیش‌آهنگی و پیش‌قدمی او را[۱۱] در کویِ پس‌آهنگی و پس‌قدمی خواهد نشاند و از همهٔ بُزها پس‌تر[۱۲] خواهد ماند، چنانچه بعد از این می‌فرمایند.

[۱۱۱۸] **راجعون‌گفت(۱۳۷) ورجوع زین‌سان‌بوَد — که گـله بـرگردد و خـانه رود**

[۱۱۱۹] **چـون کـه بـرگردید گـلّه از ورود — پس فتد آن بُز که پیش‌آهنگ بود**

[۱۱۲۰] **پیش افتد آن بُزی لنگـی پسـین — أضْحَکَ الرُّجْعَیٰ وُجُوهَ[۱۳] العابِسین**

«عبس» روی ترش‌کردن.

یعنی: چون آن پسین و پس‌مانده که لنگ است در وقت بـازگشتش از آب و خـور[۱۴] پیش‌آهنگِ جمیعِ بُزها شده است، در خنده می‌آرد ترش‌رویان را که به سبب پس‌ماندنِ آن بُزِ لنگ همهٔ بُزها ترش‌روی و غمناک بودند.

[۱۱۲۷] **پس مجو پیشی ازین سر، لنگ باش — وقتِ واگشتن تو پیش /62B/ آهنگ باش**

یعنی: این قسم پیشی که از دانش و[۱۵] علوم پیدا شده است، اختیار مکن و از آن دانش دل را برکن که از این پیشی و پیش‌آهنگی پس روی؛ و لنگی[۱۶] بهتر است که آن لنگی[۱۷] در

۷. س: ـ و.
۸. س: دو.
۹. ش: نه آورده.
۱۰. س: نباشد.
۱۱. س: ـ را.
۱۲. س: پیشتر.
۱۳. س: اضحک الوخفي وجود.
۱۴. ش: آبخور.
۱۵. س: ـ و.
۱۶. س: لنگ.
۱۷. س: لنگ.

وقتِ بازگشتن موجبِ مقدّم شدن است. پس آن لنگی برای آخر کار معتبر است که اگرچه آن بُز لنگ به صورت پس‌تر است ولیکن به معنی پیشتر است که در وقتِ بازگشتن بر همهٔ بُزها مقدّم و سرور است.

حکم چون بر عاقبت‌اندیشی است　　　پادشاهی بـندهٔ درویشـی است

همین معنی دارد که هر که به صورت درویش است، او به معنی توانگر است و هر که به ظاهر عاجز است، او به معنی غالب و قادر است.

مهلت دادنِ موسی ـ علیه السلام ـ فرعون را تا[۱] ساحران را جمع کند

[۱۱۳۵]　خاطر آرد بس شِکال اینجا ولیک　　　بگْسلد اِشکـال را اُسـتورِ نـیک

ورود اشکال غالباً بدین منوال باشد که بسا مردم‌اند که محلّیٰ به حلیهٔ دانش و فنون و مجلّیٰ به انوار فقاهت و علوم و مشهورتر از آفتاب‌اند[۲] با وجود کمال شـهرت خـزایـن اسرار و[۳] دفاین انوار معرفت حق در شهرستانِ وجودِ ایشان مملوّ و موجود است و مارِ جهالت و حجاب از ذاتِ با برکاتِ ایشان معدوم و مفقود است. پس بـا وجـودِ کـمالِ اشتهار[۴] و تمام اعتبارْ عارف و صاحب کمال بودند، جواب با صواب را اوّلاً به عالم غیب حواله نموده، در ضمن احوال مخاطب به[۵] طریق اشاره و کنایه ایراد فرموده‌اند که عقل مردم دو قسم است: عقل کلّی و عقل جزئی؛ و عقل کلّی بر عقل جزئی به سبب کدورت /63A/ مشاغل دانشوری و به سبب پاسداریِ[۶] مراسمِ جاه و سروری گنجِ عرفانِ حق پنهان می‌شود و به سبب عدم مشاغل در آن امور دنیوی گاه آشکارا و پیدا می‌گردد؛ و عقل کلّی که چهار دیوار دانش و هنر و شش جهات ایوان زیب و فرّ بر هم زده است، گنج عرفان و خزاینِ ایقان همیشه بر عزّ حضور و بر عرصهٔ معروض است. چرا که آن عقل کـلّی کـه

---

۱. س: ـ تا.　۲. س: آفتاب آمد.　۳. س: + دقایق و.
۴. س: اشتهاز.　۵. س: نه.　۶. س: پاداش داری.

عبارت از عقل اولیاءاللّه است، پایِ همّت در ویرانیِ تن و خرابیِ بدن چنان محکم کردند و چنان فنای وجود خویش و بقای وجود حق تعالی متحقّق نمودند که گنجِ حضورِ عرفان حق دائم و[۱] مستمرّ و آشکار[۲] است. پس ریبِ[۳] فنون و فریبِ دانش و علوم دستِ تطاول بر آن عقل کلّی دراز نتواند کرد تا گنجِ عرفان بر آن عقل کلّی مخفی و مستور گردد و به بی‌معرفتی منسوب شود.

[۱۱۴۸] من عدم افسانه کردم در حنین تا تقلّب[۴] یابم اندر ساجدین

یعنی: من حکایت و افسانهٔ آن جماعت کردم که آنها[۵] معدوم‌اند تا از این افسانه و حکایت‌کردنِ ایشان من ثوابِ تفحّص و تردّد یابم و بدان تفحّص و تردّد، محمود و ستوده گردم.

و این بیت موافق[۶] مضمون آیهٔ کریمه است: ﴿وَ توکَّلْ عَلَی العَزِیزِ[۷] الرَّحِیمِ الَّذِی یَرَیٰكَ حِیْنَ تَقُومُ وَ تَقَلُّبَکَ[۸] فِی[۹] السَّاجِدِینَ﴾ یعنی «توکّل بکن تو ای محمّد! بر خدایی[۱۰] که متردّد می‌گرداند تو را در تفحّص کردن تو حال آن جماعت را که در نماز ساجدند» و آن چنان[۱۱] بود که از[۱۲] وجوب نماز تهجّد منسوخ شده بود؛ پیغمبر خدا با یاران خویش /63B/ خبر کرد که از[۱۳] امروز وجوب نماز تهجّد منسوخ شد. چون یاران در خانه‌های خویش رفتند، بر روشِ اوّل نمازِ تهجّد را برپای داشتند. پیغمبر خدا برای تفحّصِ حال ایشان شبی در خانه‌های یاران عبور فرمودند. یاران را دیدند که بر نهجِ قدیم[۱۴] نماز و قیام شب را برپای داشته‌اند. حق تعالی به سبب تفحّص کردنِ حالِ یاران، پیغمبر خدا را به ستایش و ثنا یاد فرمودند.

---

۱. س: ـ و.
۲. س: آشکارا.
۳. س: زیب.
۴. س: تقلت.
۵. س: آنهان.
۶. س: به.
۷. س: + العلیم.
۸. س: یقلبک.
۹. س: من.
۱۰. س: به.
۱۱. س: جهان.
۱۲. س: ـ از.
۱۳. س: ـ از.
۱۴. س: قویم.

[۱۱۴۹] این حکایت نیست پیشِ مردِکار وصفِ حال است و حضورِ یارِ غار

این بیت اِضراب[۱] است از بیت اوّل.

یعنی: حکایت و افسانهٔ موسی و سایر انبیا و اولیا که گذشته‌اند، حکایت وافسانه نیست. چرا که افسانه و حکایت عبارت است از بیان احوال ماضی؛ و نزدیکِ مرد کار و پیش اَولی الأَبصار آنچه در زمان[۲] ماضی است، در حال موجود است. چرا که علمِ او علمِ حضوری است.

[۱۱۵۱] آن اساطیر اوّلین که گفت عاق حرفِ قرآن را بُد آثـارِ نـفاق

پوشیده نماند که این مقوله که قرآن مجید «أساطیرالأوّلین» است، مقولهٔ کافران است، نه[۳] مقولهٔ منافقان و ﴿یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا إن هِیَ إلّا أسَاطِیرُ الأوَّلِین﴾ اطلاقِ نفاق بر کفر بر طریق مجاز نیز نامده است مگر آنکه گفته شود که اثر نفاق است به اعتبار انبیای سابق مانند حضرت موسی و عیسی، نه به اعتبار پیغامبر ما ـ علیه الصلاة و السلام ـ یعنی آن عاق و منکر موسی و عیسی که عبارت از یهود و نصارا باشد اگرچه از روی ظاهر مقرّ حقّیتِ کتبِ ما مَضَیٰ ـ که عبارت از تورات و انجیل است ـ بودند و از روی ظاهر نبوّت موسی و عیسی را اعتراف می‌نمودند ولیکن از روی باطن منکر اینها بودند. چرا که کلام خدا را که بر انبیا /64A/ نازل شده بود، حکایت و افسانهٔ انبیا را می‌گفتند که ﴿إن هِیَ إلّا أسَاطِیرُ الأوَّلِینَ﴾ و افسانه عبارت است از تحصیل مجهول به طریق تعلّم و اکتساب؛ و علم باری از لوثِ تعلّم و اکتساب منزّه و عاری است. چرا که علم باری حضوری است که ماضی و مستقبل نزدیک باری تعالی بالفعل و حال است. پس گویندهٔ مثنوی را که[۴] حکایت و افسانه‌های قرآن است نیز منافق و عاق است و این[۵] است و این مقوله نیز اثر نفاق است از پیغامبر ما ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ چرا که احوال انبیا که منقول از قرآن است، حکایت و

---

۱. س: احزاب. ۲. س: زبان. ۳. س: ـ نه.
۴. س: ـ که. ۵. س: ـ است و این.

افسانه قرارداده‌اند، چنانچه یهود و نصارا احوال انبیای سابق که در تورات و انجیل واقع[۱] شده بود، حکایت و افسانهٔ موسی و عیسی قرار داده بودند.

جمع آمدنِ ساحران از مداین

[۱۲۵۱] ذکرِ موسی بندِ[۲] خاطرها شدست — کِاین حکایتهاست که پیشین بُدست

[۱۲۵۲] ذکرِ موسی بهر روپوش است و لیک — نورِ موسی نقدِ توست ای یارِ نیک

یعنی: ذکرِ موسی بند و حجابِ خاطرهای مردم شده است از فهمیدن آن موسی که در ذاتِ تو موجود است ولیکن برای روپوشِ دیگران موسی که در زمان ماضی بود در میان آورده شد و اگر نه موسی و فرعون در ذاتِ تو موجودند.

[۱۲۵۴] تا قیامت هست از موسی نِتاج — نور دیگر نیست دیگر شد سراج

[۱۲۵۵] این سفالین این فتیلهٔ دیگر است — لیک نورش نیست دیگر زان سراست

حاصل از این ابیات آن است که در این[۳] زمان هم عین آن موسی موجود است یا به اعتبار آنکه[۴] ارواح /64B/ انبیا و اولیا یک ذات و واحدند که در روحهای ایشان وحدت است. پس آن موسی که در این زمان موجود است، همان موسی است که در زمان فرعون بوده است ولیکن به اعتبار جسم[۵] و صورت دویی نمودار می‌گردد یا به اعتبار آنکه روح آن موسی در مکمنِ بطون مخفی و متواری شده، در این زمان بر منصّهٔ ظهور جلوه‌گر گشته است.

اختلاف کردنِ آن جماعت در چگونگیِ شکلِ پیل(۱۳۸)

[۱۲۶۹] چشمِ حس همچون کفِ دست است و بس — نیست کف را بر همهٔ او دسترس

---

۱. س: واقعه. ۲. س: بنده. ۳. ش: ـ این.
۴. س: + از. ۵. س: چشم.

یعنی: چشم ظاهری مانند کفِ دست است که هرگز در غور باطن نرفته[۱] است، به خلاف چشم باطن و دیدهٔ دل که آن[۲] چشم باطنْ[۳] محیط و مطّلع جمیع اشیا است.

[۱۲۷۰] **چشمِ دریا دیگر است و کف دگر — کف بِهِل وز دیده در دریا نگر**

یعنی: چشم دیدنِ دریا دیگر است و کف سودنِ دریا دیگر است. پس دیدن دیگر است و سودن دیگر.[۴] پس تو کف سودن را بگذار و چشم دیدن به سوی آن دریا برگمار.

یا مراد آن است که چشم و حقیقتِ دریا دیگر است و کف و ظاهر دریا دیگر است. پس تو کف را که ظاهر است بگذار و در[۵] دیدن چشم و باطن آن دریا حواسّ باطن خود را فراهم آر.

[۱۲۷۲] **ما که کشتیها به هم برمی‌زنیم — تیره چشمیم و به آب روشنیم**

یعنی: وجودِ ما مردم مانند کشتی است و روحِ ما مانند آب است و من از کوریِ خویش آب را نمی‌بینم که آن آب ﴿فَنَحْنُ أَقْرَبُ إلیه مِنْ حَبْلِ الوَرِیدِ﴾ است و بس ظاهر /65A/ و پدید است.

[۱۲۷۳] **ای تو در کشتیّ تن رفته به خواب — آب را دیدی، نگر در آبِ آب**

[۱۲۷۴] **آب را آبی‌ست کاو می‌راندش — روح را روحی‌ست کاو می‌خواندش**

یعنی: در کشتیِ تن چنانچه آب است که آن آب عبارت از روح است؛ آن آب را نیز آب است که آن آبِ آب عبارت از روحِ روح است که بدان روحِ روح این روح را فیض و فتوح است.

[۱۲۸۲] **چون کَنی پا را حیاتت زین گِل است — این حیاتت را روش بس مشکل است**

مراد از «گِل» بشریت است که هیچ‌کس از قیدِ بشریت نتواند خلاص شد اگرچه به مرتبهٔ فنای فنا و بقای بقا برسد.

---

۱. س، ش: نرفت.　۲. ش: ـ آن.　۳. ش: باطنی.
۴. س: + است.　۵. س: ـ در.

[۱۲۸۵] بستهٔ شیر زمینی چون حبوب — جو فطامِ خویش از قوت‌القلوب

یعنی: تو در بندِ نفس و تن ـ که آن نفس و تن خورندهٔ شیر زمین است ـ هستی. پس فطام و طعامِ[۱] خویش از قوت القلوب بجو که آن قوت القلوب عبارت از نورِ رحمان است که آن نورِ رحمان غذای روح و قلوب است که آن قوت‌القلوب نور مستور است و شیرِ زمین قوتِ نفسِ مغرور است.

[۱۲۹۱] هوش را بگذار و آنگه هوش دار — گوش را بر بند و آنگه گوش دار

یعنی: هوشِ ظاهری ـ که مربوط به حواسّ ظاهری است ـ بگذار و هوش باطنی[۲] را به دست آر.

[۱۲۹۲] نی نگویم زانکه تو خامی هنوز — در بهاری تو ندیدستی تَموز

مراد از «بهاری»[۳] تعلّقات دنیاوی است.

یعنی: تو در تعلّقات دنیاوی گرفتاری و خزان و بی‌برگیِ فقر را /65B/ ندیدی.

[۱۳۰۲] تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق! — بلک گردونی و دریایِ[۴] عمیق

راه رفتن به سوی آن جهان به قطعِ حظوظِ دنیاوی و قمعِ لذّات نفسانی ارشاد فرموده‌اند که تا مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» را برای خویش پیدا نکنی که از تعلّقات دنیاوی سست نگردی، راه رفتن به سوی آن جهان نیابی؛ و تا از شاخ نفس و هویٰ جدا نگردی، به انبارِ دهقانِ حقیقی پیوست نشوی.

و چیزی دیگر که عبارت[۵] از مرجع و معاد است بیان ماهیّت و کیفیت آنچه حوالهٔ روح‌القدس نمودند، باز از روش اوّل اِضراب[۶] نموده، دویی را در ابیات لاحق دور کردند.[۷]

---

۱. س: تعام.
۲. س: باطن.
۳. ش: بهار.
۴. ش: دریائی.
۵. س: +که.
۶. س: احزاب.
۷. عبارتهای پایانی این بند مبهمند.

[۱۳۹۰] وصفِ مطلوبی چو ضدِّ طـالبی‌ست — وحی برقِ نـورِ سـوزندهٔ نـبی‌ست

یعنی: وصفِ معشوق ضدّ وصفِ عاشق است. پس وصـفِ مـعشوق تـجلّی نـمود، وصفِ عاشق را آن تجلّیِ معشوق از آن عاشق ربود؛ و وصفِ عاشق مانند پوست است و وصفِ معشوق مانند مغز است؛ سوزنده و کم‌کنندهٔ اوصاف بشریّت نبیّ است.

[۱۳۹۲] رُبعِ قرآن هـر کـه را مـحفوظ بـود — از صحابه «جلّ فینا» می‌شنود(۱۳۹)

[۱۳۹۳] جمعِ صورت با چـنین مـعنیِ ژرف — نیست ممکن جز به سلطانِ شگرف

یعنی: موجب عدم حفظ قرآن در وقت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ آن بود که چـون جمعِ صورت و معنی در وقت واحد متعذّر است؛ پس توجّه به سـوی یکـی، مـوجب غفلت از دیگری است؛ و چـون غـوّاصـانِ بـحارِ مـعنی قـرآن در مـعنی /66A/ مشـغول می‌گشتند و از حروف و اصوات و از رعایتِ حرکات و سکناتِ آن قرآن عاجز بودند، نه آنکه بلاعذر در حفظ قرآن تساهل می‌نمودند.

داستان مشغول شدنِ عاشق به عشق‌نامه خواندن(۱۴۰)

[۱۴۱۰] گفتش ایـنجا حـاضری امّـا ولیک — من نمی‌یابم نصیبِ خـویش نـیک

[۱۴۱۱] آنچه می‌دیدم ز تـو پـارینه سـال — نیست این دَم گرچه می‌بینم وصال

یعنی: ای معشوق! اگرچه تو حاضری، امّا لذّتِ فراقِ تو موجود نیست. پس گریهٔ من برای آن لذّتِ فراق است که از آن لذّت محجوبم.

[۱۴۱۴] گفت: پس من نیستم معشوقِ تو — من به[۱] بُلغار و مُرادت در قُتُو[۲]

[۱۴۱۵] عاشقی تو بر من و بر حـالتی — حالت اندر دست نبْوَد ای فَتی!

یعنی: پس منِ کلّی معشوقِ تو نیستم. پس معشوق و مطلوب تو هم منم و هم لذّتِ

۱. س: ـ به.
۲. ش: فتو.

فراقِ تو از من. پس تو عاشقِ چیزی دیگری، نه عاشق من. پس تو بر حالْ عاشقی که آن حالْ غیر دائم است.

دویدنِ گاو در خانهٔ آن دعاکننده

[۱۴۹۰] ای تقاضاگر درون همچون جـنین — چون تـقاضا مـی‌کنی اِتـمامِ ایـن

[۱۴۹۱] سهل‌گـردان، ره نـما، تـوفیق دِه — یـا تـقاضا را بِـهِل بـر مـا مَـنِه

یعنی: ای پیداکنندهٔ تقاضا را درون مردم مانند پیداکردن تو جنین را اندرون مردم که تو تقاضا را در باطنِ مردم مانند جنین در شکم مادر پیدامی‌کنی. پس چون پیدا می‌کنی آن طلب را، پس راهِ اتمامِ و انصرامِ آن طلب و تقاضا ما مردم را بنمای و توفیقِ اتمام‌کردنِ آن طلب بده یا آن تقاضا را در دل ما پیدا کن و ما را از آن طلب و تقاضا خلاص کن و بِهِل.

عذرگفتنِ نظم‌کننده و یاری خواستن /66B/ از باری تعالی

[۱۵۰۶] قهر را از لطف دانـد هـر کسـی — خواه دانا، خواه نادان، یا[۱] خَسی

یعنی: در میان قهر و لطف هر کس فرق می‌کند و می‌داند که قهر دیگر است و لطف دیگر، ولیکن امتیاز نمودن میان قهر و لطف که کدام قهر است و کدام لطف، مشکـل و متعذّر است؛ و اگر همه کس در میان هر دو فرق کردی، بایستی که هیچ کس عاصی و مرتکبِ فعل قبیح نگشتی. چرا که موجبِ ارتکابِ فعلِ قبیحْ عدم امـتیاز است از فـعل حَسَن که آن قبیح را حَسَن انگاشته، مرتکبِ آن قبیح گشته است.

[۱۵۰۷] لیک لطفی قهر در پنهان شده — یا که قهری در درون لطف آمده

[۱۵۰۸] کم کسـی دانـد مگـر ربّـانیی — کش بوَد در دل محکِّ جـانیی

---

۱. س: هر.

[۱۵۰۹] باقیان زین دو گمانی مـی‌برند   سوی لانهٔ خود به یک پر می‌پرند

یعنی: میان قهر و لطف فرقی است بسیار ولیکن امتیاز در میان این هر دو مشکل و دشوار است که کدام لطف است و کدام قهر. ﴿عَسَیٰ أنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً فَهُوَ خَیرٌ لَکُمْ وَ عَسَیٰ أنْ تُحِبُّوا شَیْئاً فَهُوَ شَرٌّ لَکُمْ﴾. پس امتیاز از میان خیر و شرّ بدان جهت برخاسته است کـه قهر در خیر پنهان شده است یا که لطف در قهر کتمان گشته است. گاهی نور در صورت نار ظاهر شده ﴿إنّی أنا اللّه لا إله إلّا أنا﴾ می‌برآید و گاهی قهر را در لطف پنهان گشته، آوازِ ﴿لَنْ تَرَانِی﴾ می‌سراید ﴿وَ وَاعَدْنَا مُوسَیٰ لِمِیقَاتِنَا﴾ تا آخر آیه که[1] نـازل شـده بـود، مـیعاد انزال احکام شریعت برای حضرت موسی بود و این لطف بود که در این لطفْ عتابِ ﴿لَنْ تَرَانِی﴾ پنهان بود و لهذا ﴿تُبْتُ إلَیْکَ﴾ اظهار نمود.

در بیان آنکه تن روح را چون لباسی است /67A/

[۱۶۱۱] روح را توحیدِ[2] اللّه خوشتر است   غیرِ ظاهر دست و پایی دیگر است

یعنی: وحدتِ روح همچو وحدتِ حق است، چنانچه حق سبحانه را دست است که آن دستْ غیر این دست ظاهری است و اِستوا و نشست است که غیر این اِستوا و نشست ظاهری است؛ همچنین سمع و بصر و سایر صفات مر روح را ثابت و مقرّرند، امّا نه این صفات که در ذات مخلوقات ثابت‌اند. پس توحیدِ روح همچو توحید اللّه خوشتر است؛ و در واحدگفتنِ آن روح را آن چیزها معتبرند که در واحدگفتنِ اللّه را معتبرند.

کرامات شیخ اَقطع و زنبیل بافتنِ او (۱۴۱)

[۱۷۰۳] چون بُریده شد برای حـلق دست   مـــرد زاهـد را درِ شِکْـوه بـبست
این چنین باشد چو یک در بسته شد   صد دری دیگر بر او اِشکسته شـد

---

۱. س: ـ که.   ۲. س: حید.

یعنی: چون دستِ آن زاهد به علّت خوردنِ اَمرود و به علّت شکستن[۱] عهد، نه به علّت خیانت مانند سرقت و غیر آن بُریده شد؛ پس درِ شکوه و شکایتِ خلق در حقّ آن زاهد که دست آن زاهد به علّت خیانت بریده شده است،[۲] بسته شد و حال آنکه این درِ شکوه خیانت بسته شدن گویا صد درِ شکوه و شکایت شکسته شدن است. چرا که دست زاهد برای حلق بریده شد و در بندِ حلق بودن مرد زاهد را تمام عیب است که مرد زاهد در بندِ حلق و گلو باشد و در خواب و خورش افراط و غلوّ نماید و عهد حق ـ سبحانه تعالی ـ را بشکند و شکستنِ عهد خدا صد عیب است یا مراد آن باشد که درِ شکوه و شکایتِ زاهد با نفس خویش در عهد شکستن بسته شد که به بریدن دست به سزای خود رسید.[۳] /67B/

جرأتِ ساحرانِ فرعون بر قطعِ دست و پا

[۱۷۲۶] سایهٔ خود را ز خود دانسته‌اند چابک و چُست و خوش و برجسته‌اند

یعنی: چون حجاب روح خود را از پرتوی آفتاب حقیقیِ هستی و وجود خود دانسته‌اند و یقین کردند که حجاب شدنِ روح از آفتاب حقیقی به سبب وجودِ بی‌سودِ ماست، از وجود خویش برجسته‌اند و از این وجود بگسسته‌اند. چرا که اصلِ این ترکیب حسّی دیده‌اند که اصل این ترکیب حسّی آن ترکیب[۴] است که مناسب روح است که لطیف و پاک است و این ترکیب حسّی فرع اوست. پس از تخریب این فرع وهمی نترسیدند. چرا که مطیّهٔ روح ترکیب دیگر است نه این ترکیب حسّی؛ و در تخریب این ترکیبْ[۵] تعمیرِ آن ترکیب است، چنانچه در حدیث است که ارواح مؤمنان در حواصل طایران خواهند بود و به جناح آن طایران در ریاض بهشت سیر خواهند نمود.(۱۴۲)

---

۱. س: شکست.
۲. س: + و.
۳. ش: رسد.
۴. ش: ترکیبی.
۵. حاشیهٔ «ش»: مرکب.

[۱۷۳۵] **روز در خوابی[1] مگو کاین خواب نیست سایه فرع است، اصل جز مهتاب نیست**

یعنی: تو که در روز از روی ظاهر اگرچه بیداری امّا فی‌الحقیقة در خوابی. چرا که از ضوء مهتابِ حقیقی در حجابی. پس منکر مشو که من در خواب نی‌ام و مگو که من ناظرِ مهتاب‌ام. چرا که ماهتاب اصل است و غیر آن ماهتاب سایهٔ اوست و سایه[2] و[3] فرع غیر ماهتاب است و از ماهتاب در حجاب است. پس هر که در دنیاست اگرچه از روی ظاهر بیدار است، امّا فی‌الحقیقة در حجاب آن انوار است. پس خفته را باید کـه خـود را در خواب دویم ببیند. خواب اوّل غفلت /68A/ و عدم انتباه از عواقب و آخرت است و آن غفلت در بیداری است؛ و خواب دویم در وقت غفلت حواسّ ظاهری که عبارت از رقود و نعاس است که آن نعاس لازمهٔ سایر ناس است.

[۱۷۳۶] **خواب بیداریت آن دان ای عـضُد که[4] ببیند خفته کاو در خواب شد**

یعنی: آن خوابی که در آن خوابْ خفته ذاتِ خویش را در خواب داند، آن خواب را بیداری توان گفت، نه خواب. پس کسی که خود را در این دنـیا در خـواب بـدانـد، پس آن‌کس در بـــیداری است و از حـــقیقت دنـــیا و آخــرت آن کس را تــمام آگــاهی و هوشیاری است.

[۱۷۳۷] **این گمان بُرده که این دَم خفته‌ام بی‌خبر زان کوست در خواب دویم**

یعنی: آن خفته که گمان برده است که این دم والحال خفته‌ام و این خوابِ من خوابِ اوّل است، پس آن خفته غافل و بی‌خبر از حال خویش است. چرا که آن خفته در خواب دویم است که خواب اوّل غفلت از مبدأ و معاد و بی‌خبری از راه ارشاد و سداد است؛ و خواب دویم عبارت از خواب حسّی و ظاهری است. پس کسی که غافل از یاد حقّ است، آن کس همیشه در خواب است: «الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا.»(۱۴۳)

---

۱. س: خوبی. ۲. س: سایع. ۳. س: ـ و.
۴. س: گر.

شکایتِ اَستر پیش اُشتُر (۱۴۴)

[۱۷۵۹] جذبِ اجزا روح را تعلیم کرد — چون نداند جذبِ[۱] اجزا شاهِ فرد

یعنی: جذب اجزایی که عبارت از محافظت آن اجزاست از افتادن و بر جای خویش ثابت و قائم ماندن، چون جنین[۲] را حق ـ سبحانه تعالی[۳] ـ قدرت داده است که از شکم مادر تا نُه ماه بلکه تا دو نیم سال که اکثر مدّت بقای این جنین در شکم است نمی‌افتد و اجزای خویش را از افتادن نگاه /68B/ می‌دارد. پس جاندار کامل واستوار را به طریق اولیٰ داده باشد. پس نه افتادن اُشتُر به روی زمین به سبب جذبِ[۴] اجزای آن اُشتُر است که حق تعالی او را[۵] عطا فرموده است و اَستر را از آن قوّت و قدرت محروم داشته است که اَستر قوّت[۶] حافظه و ماسکه[۷] ندارد و همچنین از جنین تا چهل ساله را این قدرت و تصرّف حق تعالی داده است تا بر مرکز نشو و نما قائم‌اند.

[۱۷۶۰] جامعِ این ذرّه‌ها[۸] خورشید بود — بی‌غذا اجزات را تاند ربود

یعنی: جامع و جاذب این ذرّه‌های[۹] ممکنات و اجزای موجودات را خورشید حقیقیِ عالم وجود و اقلیمِ هستی و بود، بی‌احتیاج غذا، به سوی شهرستانِ حشر و نشر می‌تواند ربود و بر عرصهٔ قیامت محشور و مبعوث تواند وانمود. ﴿أَ لَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ مُثبتِ این بیان است.

عذر گفتنِ شیخ بهر ناگریستن بر [مرگِ] فرزندان(۱۴۵)

[۱۸۲۲] خلق اندر خواب می‌بینندشان — من به بیداری همی بینم عیان

[۱۸۲۳] زین جهان خود را دَمی پنهان کنم — برگِ حس را از درخت افشان کنم

---

۱. س: جزب. ۲. س: + و چه. ۳. ش: سبحانه و تعالی.
۴. س: جزب. ۵. س: حق تعالی امدا. ۶. س: + حفظ.
۷. س: باسکه. ۸. ش: ذرها. ۹. ش: ذرهای.

یعنی: جمیع مخلوقات، آن طفلان را در عالم خواب می‌بینند و من آن طفلان را در بیداری می‌بینم که ذات خویش از این جهانِ محسوس پنهان می‌کنم به این طریق که برگِ حواسّ ظاهری را از درختِ وجودِ خویش دور می‌کنم تا میوه و ثمرهٔ حواسّ باطنی در ذات من پیدا شود که بستنِ حواسّ ظاهری به سبب گشودن حواسّ باطنی است.

(بیت:)

لب ببند و چشم بند و گوش بند　　گر نبینی سرّ حق بر من بخند

و بدان حواسّ باطنی ـ که پادشاه و امیر /69A/ آن حواسّ باطنی عقل است ـ عالم مخفی و محجوب در عقلِ من آشکارا و عیان می‌گردد.

[۱۸۲۴]　**حس اسیر عقل باشد ای فلان!　　عقل اسیر روح باشد هم بدان**

[۱۸۲۵]　**دست بستهٔ عقل را جان بازکرد　　کارهای بسته را هم سازکرد**

یعنی: چون حواسّ باطنی و ظاهری اسیر و تابع عقل‌اند، و عقلْ اسیر و تابع روح و جان است که وجودِ روح و جان از نفخِ رحمان است ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾؛ و عقل از پرتوی آن روح و جان روشن و بیناست اگرچه آن عقلْ عقلِ بوعلی‌سیناست. پس روح و جانْ دستِ بستهٔ عقل را تواند گشاد و قدرتِ تدبیر و تصرّفْ آن عقل را تواند داد؛ و آن روح به طور حکمای طبیعی عقل کلّ است و به طور حکمای الهی جبرئیل است.

[۱۸۲۶]　**حسها [و] اندیشه بر آبِ صفا　　همچو خَس بگْرفته روی آب را**

یعنی: وجود حواسّ ظاهری و افکار دنیاوی و تدبیر و تردّد معاش[۱] بر آبِ صاف معرفت و دانش ما مانند خس و خاشاک[۲] است که روی آب صاف را گرفته است و صفوت و جریان آن آبِ صاف بسته است؛ و آن آب صاف عبارت از دریافتِ حقایق و معانی و مشاهدهٔ صور آن جهانی است. پس تا که حواسّ ظاهری تر و تازه‌اند، آب

---

۱. س: + و.　　۲. س: خاشات.

معرفتِ حقایق و معانی و چشمهٔ صور حسنهٔ آن جهانی منکدر و در حجاب‌اند و در پردهٔ جهل و اندرونِ باب‌اند.

[۱۸۳۱] چون که تقوا بست دو دستِ هـوا　　　حق گشاید هـر دو دستِ عـقل را

[۱۸۳۲] پس حواسِ تیره محکومِ تـو شـد　　　چون خِرَد سالار و مخدومی تو شد

یعنی: چون زهد و تقوا دست و پایِ هویٰ و هوس ببست که بدان زهد /69B/و تقوا از قید نفس و هویٰ برست. پس آن زمان حق تعالی دست و پایِ عقل بگشـاید و حـواسّ ظاهری که تیره و کدرند رعیت و محکومِ تو نماید.

مخفی بودنِ آن درختان از چشمِ خلق(۱۴۶)

[۲۰۴۲] من همی‌گویم چو ایشان ای عجب!　　　این‌چنین مُهری چرا زد صُـنعِ رب

مقولهٔ دَقوقی است.

یعنی: چنانچه این جماعت در ثبوت این باغ در تعجّب‌اند که در چنین بیابان که غیر از ریگ خشک چیزی دیگر موجود و محسوس نیست، چگونه در چشم این مردم[۱] صورت باغ نمودار است و ما مردم این باغ را نمی‌بینیم! من نیز در تعجّبم که این‌چنین باغی که شاخه‌ها[۲] و میوه‌های این باغ آسمان و زمین را گرفته است و[۳] بس ظاهر و آشکار است، چگونه انکـارِ ثـبوتِ ایـن بـاغ مـی‌کنند و چگـونه حـق تـعالی مُـهرِ نـابینایی در چشـمِ ایشان زده است!

[۲۰۴۳] زین تنازعها محمّد در عجب　　　در تعجّب نیز مانده بـولهب

یعنی: از این قسم تنازع و انکارِ بولهب رسالتِ محمّد را با ظهور مـعجزات، مـحمّد رسول‌اللّه در تعجّب مانده بود که با وجود اثبات و اظهار چندین دلایل و معجزات مانند

۱. ش: مرد.　　۲. ش: شاخهای.　　۳. س: ـ و.

شقّ قمر و سخن‌گفتنِ سنگریزه در دستِ آن ابولهب و غیر آن، چرا ابولهب منکرِ نبوّت ماست! و ابولهب در اِتیان[۱] این قسم معجزات که از طاقت بشری بیرون بود نیز در تعجّب بود و لهذا گاهی[۲] به جادو[۳] و سحر نسبت می‌کرد و گاهی به جنون نسبت می‌کرد؛ ولیکن در تعجّبِ محمّد رسول‌اللّه و در تعجّبِ ابولهب فرقی است بسیار و تفاوتی است بی‌شمار که تعجّبِ ابولهب از دیدن معجزات بر قدرت و بر دستگاهی آن پیغمبر بود و تعجّبِ محمّد رسول‌اللّه بر گمراهی /70A/ آن ابولهب بود که با وجود ظهور چندین معجزاتْ منکرِ رسالتِ ماست!

[۲۰۶۲] گفتم از سوی حقایق بشگفید   چون ز اسم و حرف رسمی واقفاید
این سخن چون آمد از من در خطاب   آن شهان در حال گفتندم جواب

سؤالِ شیخ دقوقی این بود که اگر از حقایق و ماهیّتِ اشیا شگفته و واقف هستید، گنجایش دارد که به صفای باطنْ وقوفِ شمایان بر معانی شده باشد و بی‌تعلّم و اکتسابْ آن معانی و حقایق بر خاطرِ شمایان جلوه‌گر بوده باشد؛ امّا بر اسما و حروف که علم و فهمِ آن اسما و حروفْ موقوف بر تعلّم و اکتساب است ـ چرا که الفاظ و حروف، مصطلح و مسموع و قراردادهٔ[۴] اهل لغت و موضوع‌اند ـ چگونه واقف و مطّلع گشتید که نام ما را یکایک گرفتید؟!

جواب آن سؤال این است که هر که بر اسرار و معانی وقوف یافت، نزدیک او وقوف الفاظ چه دشوار است که آیینهٔ خاطر او مَهبطِ اوصاف[۵] است[۶] و مطرح معانی[۷] الفاظ است.

[۲۰۷۳] هم در آن ساعت ز ساعت رَست جان   زانکه ساعت پیرگرداند جوان

---

۱. س: اتینان.	۲. س: + تهمت.	۳. ش: جادوئی.
۴. ش: قرارداد.	۵. س: وصاف.	۶. س: ـ است.
۷. ش: + و.

یعنی: در آن وقت ـ که عبارت از وقت حضور و مراقبه است ـ جانِ شیخ دقوقی از قید زمان برست و خلاص شد. چرا که به مرتبهٔ فنای فی اللّه و بقای باللّه رسید و آن حالت از قید زمان و مکان خلاص است که آن حالتْ حالتِ «لیس عند ربّک صباح و لامساء» است. پس ماضی و مستقبل را در آن وقت گنجایش نیست.

[۲۰۷۴] جمله تلوینها زساعت خاسته‌ست[1] رست از ساعت که از ساعت برست

یعنی: جمیع تغیّر و تبدّل از ممرّ ساعت خاسته است که ابن /70B/ الوقت و ابوالوقت موقوف بر ساعت و وقت است؛ چون از قیدِ ساعت و وقت فارغ گردید که به مرتبهٔ فنای فی اللّه و بقای باللّه رسید، از قیدِ تحوّلِ به حال[2] و از بندِ تلوّن به لونْ پاک گردید.

[۲۰۷۵] چون ز ساعتْ ساعتی بیرون شوی چون نمانی، محرمِ بی‌چون شوی

یعنی: اگر یک ساعت از قیدِ ساعت و وقت بیرون شوی که به مرتبهٔ فنای فی‌اللّه رسی، پس چون و چگونه[3] نمانی که ذاتِ بی‌کیف و بی‌چون گردی.

[۲۰۷۶] ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست زان کش آن سو جز تحیّر راه نیست

مراد از «ساعت» صاحبِ ساعت است و مراد از «بی‌ساعت» صاحبِ بی‌ساعتی است.

یعنی: آن‌که با زمان و با ساعت است، پس آن کس از شناختِ آن ذات که بی‌ساعت است محروم و محجوب است. چرا که صاحبِ ساعت را با بی‌ساعت سوای حیرانی راه نیست که آن از زمان و مکان پاک و صاف است و این در این کدورت غرق از پا[4] تا به ناف است. پس کدر را با صاف چه مناسبت و صاف را با کدر چه مشابهت؟!

(مصرع:)

چه نسبت خاک را با ربّ ارباب

---

۱. ش: خاست است. ۲. س: تحول مجال. ۳. ش: چگون.
۴. س: زانو.

[۲۰۷۷] هــر نـفر را بـر طـویلهٔ خـاص ِاو بسته‌اند اندر جهانِ[۱] جست و جو

[۲۰۷۸] مُـنتصَب بـر هـر طـویله رایـضی جـز بـه دسـتوری نـیاید رافـضی

دلیل است بر اینکه در آن بارگاه، اهلِ زمان و مکان را راه نیست. چرا که در راهِ سلوک و در جهانِ جستجو هر واحد از جنس ِ اَبدال و اَوتاد منتصب و قائم‌اند. برای آنکه هـر واحد را که برای طلبِ حق تعالی سالک است، آن هر واحد را در مقام خویش نگاه دارند /71A/ و پیش از مقام او که برای او حق سبحانه مقرّر[۲] ساخته است، هرگز نگذارند کـه هرکس به حسب استعداد خویش در آن مقام قائم باشد.

(بیت:)

هست در ایــن دایــرهٔ لاجـورد مــرتبهٔ مــرد بــه مـقدار مــرد

پس هر که در مقامی قائم است. پس آن‌کس متحیّر است از نایافتِ آن مقام که فوق آن مقام است و او را در ثبوتِ آن مقام نیز حیرانی تمام است.

باز پیش رفتنِ دقوقی به امامتِ قوم

[۲۱۳۳] زین بتان خلقان پریشان می‌شوند شهوتی رانده پشـیمان مـی‌شوند

[۲۱۳۴] زانکه شهوت بـر خـیالی[۳] رانـدند وز[۴] حـــقیقت دورتـــر وا مـاندند

[۲۱۳۵] با خیال مَیْلِ تـو چـون پَـر شـود تا بدان پَر بـر حـقیقت بـر شـود

[۲۱۳۶] چون براندی شهوتی، پَرّت بریخت لنگ‌گشتی وان خیال از توگریخت

یعنی: جمیع مردم به سببِ تعشّقِ صور مجازی پریشان‌اند که شهوت و قوّتِ خویش بر آن صور مجازی می‌رانند. چرا که میل و قصدِ مردم مانند بال و پر است که آن بال و پر به سوی آشیانهٔ[۵] نه حقیقی رهبر است ولیکن چون آن بال و پر را در خیال صرف کردند،

۱. س: جهانی. ۲. ش: + و مثبت. ۳. س، ش: خیال.
۴. ش: در. ۵. س: اشیای‌نه.

پس آن بال و پر را در آن خیال گویا شکسته‌اند و راه رفتن به سوی اصلِ خیال و منشأ آن خیال ـ که عالم ایجاد است ـ بسته‌اند که از صانع به سوی مصنوع و از کلّ به سوی جزء رفتند و بر آن جزء شهوت را ـ که مانند بال و پر است ـ ریختند.

[۲۱۳۷] پَر نگه‌دار و چنین شهوت مران تا پَرِ مَیْلَت بَرَد سوی جِنان

یعنی: پرهای خویش را در تصوّراتِ زخارفِ دنیا ضایع مکن و گِرد این عجوز مگرد و شهوت و قوّتِ خویش مانند مردِ مُحتلم بر این عجوز ضایع مکن /71B/ تا بدان بال و پر به سوی حوران بهشت رسی. خلق پندارند که در این دنیا عشرت و عیش می‌کنند ولیکن فی‌الحقیقة بال و پرهای زهد و تقوای خویش برمی‌کنند.

شنیدنِ دقوقی در میان نماز آهِ [آن کشتی که غرق خواست شدن]

[۲۱۹۱] دیـو آن دم از عـداوت بَـیْن بَـیْن بانگ زد کای سگ‌پرستان! عِلّتَین

[۲۱۹۲] مرگ و جَسْک ای اهلِ کفران و نفاق! عاقبت خواهد شـدن ایـن اتّـفاق

چون در مقولهٔ دیوِ عنید کلماتِ عداوت نصیحت‌آمیز و الفاظ مواعظ نفاق‌انگیز واقع است، برای اظهار این غرضْ لفظِ «بین بین» که محتوی طرفین است ـ طرف عناد که مفهوم مصرع ثانی بیت سابق است و طرف وداد که محصول بیت لاحق است ـ ایراد فرمودند.

[۲۱۹۳] چشمتان تر باشد از بعدِ خلاص که شوید از بهر شهوت دیوِ خاص

[۲۱۹۴] یادتان ناید کـه روزی در خـطر دستتان بگْرفت یـزدان از قَـدَر

این هر دو بیت، در بیان علّتَین است که در مقولهٔ دیو است.

یعنی: هنوز چشم شمایان ای گرفتاران این حادثهٔ غرق دریا تر باشد و اثر گریستن و اندوه از چشم شمایان نرفته باشد که از برای شهوترانی مانند دیو خاص خواهد شد و

این وقت هلاکی را یاد نخواهید آورد و این حادثه از خاطر شمایان فراموش خواهد شد. پس مراد از «علّتین» علّتِ ارتکابِ معصیت و علّتِ فراموشی احسان حق است که از غرق دریا خلاصی بخشید.

رفتنِ هر دو خصم پیش داود علیه السلام

[۲۳۵۳] در اَلَسْت آن کاو چنین خوابی ندید — اندرین دنیا نشد بنده [و] مُرید

[۲۳۵۴] ور بشد اندر تردّد صد دِله — یک زمان شکری‌شتش سالی گِله

یعنی: هر[1] که در روزِ اَلَسْت این‌چنین خوابِ بشارت ندید که از روزِ اَلَسْت مرتبهٔ یقین را نرسید، /72A/ پس آن کس در این دنیا ـ که دار محنت و بلا است ـ بنده و تابع ارادهٔ مرید ـ که عبارت از ذات حق است ـ نگردید و ارادهٔ آن مرید به رضا و تسلیم نگزید و اگر بالفرض و التقدیر بنده مرید گردید، با تردّد و با شکّ گردید که در وقتی شکر خدا گفت و آن بلا پذیرفت ولیکن سالها در شکوه و[2] شکایت آن بلا غرق و مبتلا گشت. چرا که در اختیار آن بلا خاطر آن بلا بین بی‌یقین است و قدمِ آن بلا گزین در این بلا بی‌تمکین است و ندانست که بلا را حق تعالی نمی‌گمارد[3] مگر بر اولیای خویش «أشدّ البلاء علی الأنبیاء[4] ثمّ علی الأولیاء ثمّ الأمثل فالأمثل.»(۱۴۷)

عزیزی گفته است که چندین سال مبتلا به بلائی[5] بودم ولیکن هرگز «رَبِّ مَسَّنِی الضُرُّ وَ أَنْتَ أرْحَمُ الرّاحِمِینَ» اظهار ننموده‌ام. پس بلایِ این جهان عینِ کرمِ حق است. پس به بلا شاکر و راضی باید بود ولیکن طلب و تقاضا نباید نمود.

---

۱. س: ـ هر. ۲. س: ـ و. ۳. س: + و.
۴. س: انبیاء. ۵. س: بلا.

تضرّع کردنِ آن شخص از داوریِ داود ـ علیه السلام

[۲۴۰۱] خوی دارم در نماز آن التفات معنیِ «قُرَّةُ عَیْنِی فِی الصّلات»

یعنی: آن التفات و رجوع که برای اظهارِ اسرارِ غیب بـه سـوی حق است، خـوی و عادت من در آن اظهارِ اسرار در صورت نماز و خلوت است که نقدِ حضور و شهود ما را در خلوت و نماز حاصل است، نه[1] در غیر خلوت و نماز؛ و حدیث رسول که «حُبّب إلیّ من دنیاکم ثلاثة: الطیب و النساء[2] و قرّة عینی فی الصلاة»(۱۴۸) واقع است، مراد از «قرّة عینی فی‌الصلاة» همین التفات در نماز است که شهود و روشنی چشم در آن نماز است.

[۲۴۰۹] رفتنم سـوی نـماز و آن خـلا بهر تعلیم است ره مر خـلق را

[۲۴۱۰] کج نهم تا راست گردد این جهان حَرْبِ خُدعه(۱۴۹) این بُوَد ای پهلوان

یعنی: من در اظهار اسرار خلوت و نماز را /72B/ بهانه ساخته‌ام؛ به اظهارِ آن اسـرار بالفور و یکایک نپرداخته‌ام تا مدّعی آن کار و اهل جهان راست گردند و تصدیقِ قولِ من بکنند و بدانند که به کوشش و جهد این اسرار را در خلوت و نماز برآورده‌ام و از طرف خود نگفته‌ام و از راه وحی حق حاصل کرده‌ام و برای خُدعه این جـنگ یک دو روزی درنگ نمودیم و الّا نه مرا نور حضور در خلأ و ملأ برابر است و بر من سرّ این کار و واقعه اَظهر است؛ و از این کلام وهمِ آن نشود که حضرت داود از قید خلوت و نماز بی‌نیاز است و برای تعلیم خلق و رهنمای آن خلق خلوت‌ساز است. چرا که اگرچه در بعض امور از خلوت و نماز بی‌نیاز است ولیکن در امور دیگر محتاج خلوت و نماز است و اگر هیچ احتیاج خلوت و نماز نمی‌بود «کلّمینی یا حمیرا!» و «أرِحنا یا بلال!» آن ختم نبوّت و کمال برای چه می‌فرمود؟! و «لی مع اللّه وقت لایسعنی فیه ملک مقرّب و لا نبیّ مرسل»(۱۵۰) که دالّ است بر عدم استوای[3] جمیع اوقات برای چه اظهار مـی‌نمود؟! پس اخـتلاف نـورِ حضور به قدر اختلاف اوقات مقرّر و ثابت است، چنانچه تابش آفتاب به حسب تفاوت

---

۱. س: ـ نه. ۲. س: الناء. ۳. س، ش: + و.

زمان و مکان مختلف است[1] و به قدر هبوط و عروج و به مقدار مطالع و بروج متفاوت است که تابش آفتاب در حَمَلْ اَتمّ و اَکمل است و در سرطانْ اَسهل و اَنقص است.

حکم کردنِ داود ـ علیه‌السلام ـ بر صاحب گاو که جملهٔ مال خود[2] [را به وی ده]

[۲۴۲۹] **گفت چون بختت نبود ای بخت کور ظلمت آمد اندک اندک در ظهور**

[۲۴۳۰] **ریده‌ای[3] آن‌گاه صدر و پیشگاه ای دریغ از چون تو خر خاشاک راه**

یعنی: گفت حضرت داود مدّعی گاو را که ای بخت کور! چون تو را بخت نبود، ریده[4] زمانهٔ صدر و هنگام[5] جزا و پاداش /73A/ ـ که عبارت از عالم مکافات است ـ خاشاک راه گشت.

زین سخن داود زو شد خشمناک گفت تا خود را نگردانی هلاک

یعنی: از این سخن که هر دم ظلم را مزید می‌کنی، حضرت داود از آن مدّعی گاو خشمناک شد.

در بیان آنکه نفس آدمی به جای آن خونی[6] است و کشندهٔ گاو عقل است

[۲۵۳۳] **این سیاه و این سپید از قدر یافت زان شب قدر است کاختروار تافت**

یعنی: آن قشر عقل سیاهی را و این عقل کلّ سپیدی[7] را از قدر و قضای حق سبحانه یافته است که در ازل آن سیاه بود این سپید؛ و سببِ آن سپیدی و روشنی آن عقل کلّ شب قدر روشن است؛ و نزول ملائک و روح در آن شبِ قدر به سبب طلوع و به واسطهٔ

---

۱. ش: ـ است. ۲. ش: + آه. ۳. ش: دیدهٔ.
۴. ش: دیدهٔ. ۵. س: + پیشگاه. ۶. س: خوابی.
۷. س: سپید.

ظهور آن عقل کلّ است. چراکه عقلْ موجِدِ افلاک است. پس روشنی شب قدر به واسطهٔ عقل کلّ است.

[۲۵۳۴] قیمتِ همیان و کیسه از زر است   بی‌زر آن همیان و کیسه اَبتر است

یعنی: روشنی و رونق شب قدر به واسطهٔ عقل کلّ است، مانند رونقِ همیان از زر است که بی‌زر آن همیانْ اَبتر است.

[۲۵۳۷] هین بگو که این ناطقه جو می‌کَنَد   تا به قـرنی بـعدِ مـا آبـی رسـد

تعلّق این ابیات سابق به اعتبار آنکه چون قدر تن از پرتو جان است و قدر جان از پرتو جانان است. پس قدر هرچیز از پرتو چیز دیگر[۱] و قدر هر اثر به حسب قدر مؤثّر است. پس ناطقه و زبان که جوی کنِ آب معانی و سخن است، برای پرتواندازی بر طالبان راه است تا آب این چاه بر آن طالبان برسد چنانچه تورات و انجیل و زبور یـاری‌ده و مـعاونِ قرآن ما گشته‌اند که شاهد و گواه بر /73B/ حقّیت[۲] آن قرآن گشته‌اند.

[۲۶۰۸] جانِ ناکرده به جانان[۳] تاختن   گر هزاران است باشد نیمِ تن

یعنی: جان پیدا ناکرده و جان ناشده اگر هزار کس‌اند به منزلهٔ نیم‌تن‌اند.

[۲۶۱۹] اندر آن دِه، مرغِ فربه یافتند[۴]   لیک ذرّهٔ گوشت بر وی نه نَژَند

«مرغ فربه» عبارت از مـال و مـنال ایـن دنـیا است و جـوش دادن کـنایه از سـعی و طلب‌کردن آن مال است و مراد از «استخوان» مال حرام و از «گوشت» مال حلال است که استخوان طعمهٔ شیطان و ممنوع انسان است؛ یعنی مال حرام را سعی و طلب نمودند و جمع کردند و به سوی مال حلال توجّه و رغبت ننمودند و از خوردنِ آن مال حرام بـه فساد و ظلم چنان فربه شدند که عرصهٔ جهان از فربهی و بسیاریِ ظلم ایشان تنگ آمد.

---

۱. س: + است.   ۲. س: حقیقت.   ۳. س: جانا.
۴. س: یافتن.

[۲۶۳۲] **مردِ دنیا مـفلس است و تـرسناک   هیچ او را نیست از دزدانْش بـاک**

[۲۶۳۳] **او بـــرهنه آیـــد و عـــریان رود   در غم و دزدش[1] جگرخون می‌شود**

[۲۶۳۴] **وقتِ مرگش که بوَد صد نوحه پیش   خنده آید جانْش را از[2] ترسِ خـویش**

یعنی: مرد دنیا هرچند که زردار و غنیّ است، چون او را از این جهان مفلس و برهنه رفتنی است، پس فی‌الحقیقة در ملکِ او هیچ نیست؛ با وجـود ایـن اِفـلاس از دزدی و خسارت مر آن مرد دنیا را هزاران باک و وسواس است و همیشه از رفتنِ آن مالْ ترسناک است. پس آن مرد دنیا مانند عور است و با وجود این[3] عریانی و اِفلاس مر او را هـزار غرور است.

[۲۶۳۵] **آن زمان داند[4] غنی کش نیست زر   هم ذکی[5] داند کـه او بُـد بـی‌هنر**

یعنی: در وقت مرگْ غنیّ و مالدار خواهد دانست که آن مالدار محض مفلس و بی‌زر بود /74A/ چون آن مال و زر او را[6] در وقت مُردن او یاری ننمود و آن مال همراهِ خود[7] نبرد؛ و هم ذکی[8] و اهل دانش نیز خواهد دانست که آن ذکاوت و دانشِ او چون در وقت مرگ یاری نکرد که جان خود را بدان دانش با ایمان نبرد و بی‌ذکاوتی و بی‌دانشی بود. پس دانش نافع آن می‌بود که وقت مرگ به کار آخرت امداد می‌نمود.

جوابگفتنِ انبیا ـ علیهم السلام ـ[9] طعن ایشان را

[۲۷۷۸] **اِصْبَعِ لطف است و قهری در مـیان   کِلکِ دل با قبض و بسطی زین بنان**

یعنی: کلکِ دلِ انسان در میان انگشتِ قهر و لطف حق ـ سبحانه و تعالی ـ واقع است و آن کلکِ دل به سببِ آن اصْبَعِ قهر و لطف در قبض و بسط است. گاهی آن اصبعِ حق سبحانه

---

۱. س، ش: دردش.
۲. س: ز.
۳. ش: ـ این.
۴. س: دارد.
۵. س، ش: زکی.
۶. س: زر را و؛ ش: ـ را.
۷. س: نمود.
۸. س، ش: زکی.
۹. س: علیه السلام.

آن کلکِ دل را به سوی فیض می‌گرداند و گاهی به سوی بسط، چنانچه در حدیث است: «قلب المؤمن بین إصبع من أصابع الرحمان یحول کیف یشاء.»(۱۵۱)

[۲۷۸۱] این حروفِ حالهات[۱] از نسـخِ اوست عزم [و][۲] فسخت هم ز عزم و فسخِ اوست (۱۵۲)

یعنی: این حروفها و خطوطها که به منزلهٔ احوالِ قلم‌اند، از نوشتنِ دو اَصابعِ قهر و لطف پیدا شده است؛ و عزم و فسخِ تو ای قلم! به سبب عزم و فسخِ آن اصبع است که در آن عزم و فسخ و حرکت و سکون قلمْ تابعِ انگشت است.

[۲۷۸۰] جمله قصد و جنبشت[۳] زین[۴] اصبع است فــرق تـو در چـار راهِ مَـجمع است

یعنی: تمام[۵] قصد و جنبشِ تو ای قلم! از این اصبع واقع[۶] است که سر و فرقِ تو ای قلم! در میانِ چار راه است که آن چار راه از جمع شدن آن اصبع پیدا شده است.

[۲۷۸۴] آنچه در خرگوش و پیل(۱۵۳) آویختند[۷] تـا ازل را بـا ابـد آمـیختند[۸]

یعنی: آن مَثَل که در حقّ انبیا و رُسُل به خرگوش و پیل بیان گردید /74B/ ای منکران! آن مَثَل را محض بی‌جای و بی‌مناسب آوردید؛ گویا که ازل را با ابد جمع کردید و کار را دور و دراز پیش بردید.

[۲۷۸۶] آن مَثَل آوردن، آنِ حضرت است که به علمِ سرّ و جَهر او آیت است

یعنی: مَثَل آوردن، کارِ حضرت بی‌چون است که آن حضرت در بیان و اظهارِ مَثَل رهنمون است به کار شمایان.[۹]

---

۱. ش: حالت. ۲. س: ـ و. ۳. س: جنبتت.
۴. س، ش: این. ۵. س: + و. ۶. س: دافع.
۷. ش: آویخته‌اند. ۸. ش: آمیخته‌اند. ۹. س: نکار شمان‌یان.

در بیانِ وخامتِ آن مرغ که ترکِ حزم کرد از حرص و هویٰ

[۲۸۷۲] **گفت:إن عُدْتُم کذا عُدْنا کذا(۱۵۴)** **نـحن زوّجـنا الفِـعال بـالجزا**

یعنی: اگر اعاده خواهید کرد شما در ارتکاب افعال قبیحه، اعاده خواهم کرد من به جزا دادنِ آن افعال قبیحه، گویا که ما جفت کردیم افعال قبیحه را به جزای قبیحه[1] و افعال حسنه را به جزای حسنه.

کـه ز اشکِ چشـم مـی‌رویید نـبت **که چرا انـدر جـریده «لا»ست ثـبت**

یعنی: از گریهٔ چشم آن آدم گیاه و نبات روییده که حق تعالی در قرآن مجید کلمهٔ ﴿لاتقربا﴾ برای چه ایراد فرموده است یا برای نهی‌کردن شجرهٔ گندم که قوت[2] مردم است، یا مراد از شجره غیر گندم است چنانچه منقول از بعض علما است که مراد از شجره که منهیّ عنه است آن علم است که غیرمقرون به عمل است؛ چون ابلیس قسم خورد که نهی نکرده است حق سبحانه از خوردن این شجرهٔ گندم مگر برای آنکه از خوردن این گندم شمایان همیشه و جاوید خواهید[3] ماند؛ قسم ابلیس مبیّن و مرجّح آن شد که مراد از شجرهٔ منهیّ عنه شجرهٔ گندم است نه چیزی دیگر؛ و به سبب قسم ابلیس[4]، حضرت آدم مرتکب خوردن[5] خوشهٔ گندم گشته‌اند.

[۲۹۹۳] **معبد مردی کـریم «أکـرمتَه»[6]** **معبد مردی لئیم «أسـقمتَه»[7]**

[۲۹۹۴] **مر لئیمان را بزن تا سر نهند[8]** **مر کریمان را بده تا بر دهند[9]**

یعنی: معبد و مسجدِ مرد کریم[10] اکرام کردن و توقیر پیش‌آوردن اوست که بدان

---

۱. ش: ـ را به جزای قبیحه. ۲. س: وقت. ۳. س: خواهد.
۴. س: ابلیسیت. ۵. س، ش: خون. ۶. س، ش: اکرمه.
۷. س، ش: اسقمه. ۸. س: سرنهد. ۹. س: بدهند؛ ش: تا زر نهند.
۱۰. س: + و.

احسان سرنگون می‌شود که «الإنسان عبید الإحسان»(۱۵۵) واقع است؛ و معبد و مسجدِ مرد لئیمْ رنج و سقم است و بدان رنج و سقم سرفرو می‌نهد.

[۲۹۹۵] لاجرم حق هر دو مسجد آفرید — دوزخ آنها را و اینها را مزید

مراد از «مسجد» جای سجده‌کردن و سر نهادن، است نه مسجد مصطلح مراد است. **یعنی:** لئیم و کریم را حق سبحانه جای انقیاد و سرنهادن دوزخ و بهشت آفریده است که نار جای سر نهادنِ لئیم است و بهشت جای سر نهادنِ کریم است.

بیان آنکه حق تعالی [صورتِ] ملوک را [سببِ] مسخّر کردنِ [جبّاران ساخته است]

[۳۰۰۳] گربه باشد شحنهٔ[۱] هر موش‌خو — موش که بُود تا زشیران ترسد او

یعنی: لایق پادشاهی و قابل فرمانروایِی هر موش‌خو گربه است نه شیر؛ و نیز هراس موش ازگربه است نه از شیر. چراکه شیر از خوردنِ موش پاک است. پس موش از هراس شیر دور و بی‌باک است.

[۳۰۰۵] «ربّ أعلیٰ» هست وِردِ آن شهان — «ربّ أدنیٰ[۲]» هست وِردِ ابلهان

یعنی: وردِ آن پادشاهان دین، ربّ و معبودی است که آن ربّ و معبود اَعلیٰ و برتر از همهٔ ما سواست و ربّ و معبودِ این ابلهانِ دنیا ربّ و معبودی است که مرئی[۳] و محسوس است که هرچه موجود و نقد است[۴] خود می‌دانند.

[۳۰۰۸] بس‌کن ار شرحی[۵] بگویم دور دست — خشم‌گیرد میر و هم داند که هست

---

۱. س: شهنه. ۲. س: ارنی.

۳. حاشیهٔ «ش»: در نسخهٔ صحیحه «ربّ ادنی» به دال واقع شده؛ این محشّی «ربّ ارنی» به راء یافته، توجیه نموده است و به هیچ وجه راست نمی‌آید. «میر نوراللّه، سلّمه اللّه».

۴. س: ـ این ابلهان... است. ۵. س، ش: شرح.

یعنی: اگر شرح این میر و وزیر بگویم، میر خشم گیرد و بداند که قائل هم خشمگین[1] است بر ما یا مراد آن است که بداند و گمان برد آن امیر که خود هم در عرصهٔ وجود و اعتبار هست که نام آن امیر در میان آورده شده است. /75B/

مخصوص شدنِ یعقوب به چشیدنِ جام حق از روی یوسف علیه‌السلام

[۳۰۳۸] ای بسا عالم ز دانش بی‌نصیب — حافظِ علم است آن‌کس نی حبیب

مراد آن است که بسا عالم و دانشمندند که از آن علم و دانش جاهل و بی‌دانش‌اند که از مقتضای آن علم ـ که عمل[2] است ـ محروم‌اند. پس حافظِ آن علم‌اند و بس[3] ولیکن از آن علم فایده برای مردم اجنبی و جاهل است که آن اجنبی سامعِ آن علم است چون آن سامع متوجّه به عمل است.

[۳۰۴۳] یک خیالی نیک باغی آن شده — یک خیالی زشت راهِ آن زده

چون علم و دانشِ مرد بی‌عملْ راهزنِ اوست و خیالِ مردِ عاملْ راهبرِ اوست، پس خیال هر واحد از این دو قسم یک چیز است، امّا به اعتبار اثر و فایده یکی راگلشن استو دیگری راگلخن. پس اعتبار و قیمت علم به واسطهٔ اثر است نه به واسطهٔ ذات آن هنر است.

آن خیالی از اثر باغی شده — این خیالی عالمی برهم زده

یعنی: آن خیال نیک به سبب اثر نیکْ بوستان و باغ شده است؛ و این خیالِ بد عالَمی را برهم زده است.

[۳۰۴۶] دیدبانِ دل نداند در مجال[4] — کز کدامین رُکنِ جان آمد خیال[5]

---

۱. س: چشم کین. ۲. س: عمله. ۳. س: پس.

۴. ش: محال.

۵. ش: +

جز مگر آن دل که دارد عون حق — کون او را نیست کرده کون حق

گر بدیدی مطلعش را ز احتیال — کز کدامین رکن جان آمد خیال

یعنی: دلِ هیچ بنده نمی‌بیند که مَنفذ و مَدخلِ خیال که در خاطر او می‌گذرد، چه چیز است و کدام راه آمد و رفتِ آن خیال است. چرا که اگر دیدنِ منفذ و مدخلِ خیال همه کس را دسترس بودی، پس آن‌کس البتّه راه خیال را مسدود ساختی و ابلیس هم به سوی اِغوای آن‌کس[1] راه نیافتی[2] و همه کس راه[3] خطرات را مسدود ساخته، بر ابلیس غالب گشتی.[4]

نومید شدنِ انبیا ـ علیهم السلام[5] ـ از قبولِ نصیحت /76A/

[۳۰۸۰] نفسِ اوّل راند بـر نـفسِ دُوُم　　ماهی از سرگَنده باشد نه ز دُم

مراد از «نفس اوّل» نفس کلّ که موجِدِ عقول و نفوس است یا[6] کافران و منکران که سابق بودند.

یعنی: نفس اوّل ـ که عبارت از نفس کلّ یا ذوات منکران است ـ روش و طریق خود را بر نفس دویم رانده است که نفس دویم طریق و سنّت نفس اوّل بـر خـود لازم ساخته است. پس انکار[7] این جماعت از زمان اوّل است که آبا و اجدادِ ایشان منکرِ رسالت و نبوّت بودند. پس متابعت و پیرویِ آبا و اجداد خویش نمودند. پس گندگیِ این جماعت از قدیم و از سر است و انکار این جماعت از میراث جدّ و پدر است.

دیدنِ خواجه غلام [خود را] سپید[8] و ناشناختن [که] اوست[9] (۱۵۶)

[۳۱۹۳] چون مَلَک با عقل یک سررشته‌اند　　بهر حکمت هر دو صورت گشته‌اند

یعنی: مَلَک و عقل یک جوهرند ولیکن برای حکمت و مصلحتْ حق تعالی مَلَک را

---

۱. س: + البته.　۲. س: نیافتنی.　۳. س: را.
۴. س: گشته.　۵. س: علیه السلام.　۶. س: + مراد.
۷. س: انکاره.　۸. س: سپند.　۹. س، ش: او.

به صورت پرنده[۱] جلوه‌داد و تاج ظهورِ آن عقل بر فرقِ صورت و شکل آدمی نهاد که جوینده و طالبِ آن عقل را[۲] در ذات آدمی نشان داد.

این مَلَک با عقل چون یک‌گوهرند — در پی هم همچو دنبال و سرند

[۳۱۹۴] آن مَلَک چون مرغ بال و پر گرفت — وین خِرَد بگْذاشت پرّ و فر گرفت

یعنی: چون مَلَک و خِرَد یک جوهرند که هر دو در عالم تجرّد بال و پر می‌زنند؛ پس هرکدام آن هر دو در حقّ لزوم مانند دُم و سرند که هر واحد ملازم یکدیگرند ولیکن به اعتبار شرفْ مرتبتِ عقل مانند سر است و مَلَک مانند دُم است. امّا به اعتبار خلقتْ ملک مقدّم و مانند سر است که خلقتِ مَلَک از /76B/ آدم پیشتر است.

[۳۱۹۵] لاجرم هر دو مُناصِر آمدند — هر دو خوش رو پشتِ یکدیگر شدند

[۳۱۹۶] هم مَلَک هم عقل حق را واجدی — هر دو آدم را مُعین [و] ساجدی

مراد از «آدم» نور محمّدی است که در ذات آدم ظهور نمود که «أوّل ما خلق اللّه نوری» و «کنتُ نبیّاً و آدم بین الماء و الطین.»(۱۵۷) پس عقل و نور محمّدی به صورت آدم ظهور نمود و خمیدن و سجده کردنِ عقل مر آدم را به اعتبار نور محمّدی بود که آن نور در آدم ظهور نموده بود، نه آنکه آن عقلْ صورت آدم را سجده کرده بود و ابلیس از این حقیقت و سرّ آگاه نبود، لاجرم از سجده کردنِ آدم انکار نمود. پس فی الحقیقة مسجودٌ له نور محمّد بود، نه ماء و طین چنانچه ابلیس فهمیده بود ﴿خَلَقْتَنِي مِن نارٍ وَ خَلَقْتَه مِن طِينٍ﴾ را حجّت و برهان پیش‌آورد.

[۳۲۶۰] هرچه از تو یاوه گردد از قضا — تو یقین دان که خریدت از بلا

[۳۲۶۱] ما التصوّف؟ قال: إتيانُ[۳] الفَرَح — فی فؤادٍ عند إتيان التَّرَح[۴]

---

۱. س: + و.　۲. س: - را.　۳. س: انبان.

۴. س: القرح.

یعنی: حقیقتِ تصوّف که عبارت است از صفای خاطر است از ورود نیک و بد، وجدان فرح است در دل نزدیک رسیدن ترح و رنج.

[۳۲۶۴] گفت: لاتأسوا علیٰ ما فاتکم(۱۵۸) إن أتی السِّرْحان و أردی شـاتَکُم

یعنی: نا‌امید نشوید[۱] بر چیزی که فوت شود آن چیز که جزای آن فوت شده به شما[۲] البتّه خواهد رسید؛ اگر بیاید گرگ و هلاک کند شاةِ شما را پس از یافتن جزا نا‌امید نشوید.[۳]

جواب‌گفتنِ امیرالمؤمنین به حمزه رضی اللّه عنه[۴]

[۳۴۷۶] اولیـا را داشـتی در انـتظار انتظارِ رستخیزت گشت یـار

مراد از «اولیا» هادی و رهنما‌اند، خواه ولیّ باشد خواه نبیّ.

یعنی: چون هادی و رهنما را در انتظار داشتی که /77A/ تخمِ اجابتِ دعوتِ ایشان در زمینِ دل[۵] فی‌الحال نگاشتی و آن اجابت دعوت ایشان را به[۶] امروز و فردا گذاشتی؛ پس جزای آن تأخیر و انتظار روز قیامت برای گزیدن تو صورت مار پیدا خواهد شد.

[۳۴۸۲] گر تو بی‌نور آوری حلمی به دست آتشت زنده‌ست و در خاکستر است

«نور» عبارت از شریعت است که آن شریعت چراغِ راهروان است.

یعنی: حلم و غضب بی‌میزانِ شریعتْ موجبِ فساد دنیا و آخرت است. مثلاً حلم در امر معروف و نهی منکر و تساهل‌کردن در آن امر معروف و نهی منکر، آتشی است که در خاکسترِ جهالت پوشیده شده است. روزی از گردبادِ نفس و هویٰ شعلهٔ آن غضب آشکار خواهد شد و آن امر معروف و نهی منکر که به واسطهٔ نفس و هویٰ از آن حلم جهالت ظاهر خواهد شد بی‌موقع و بی‌جاست که اِعلان و اظهار آن امر معروف و نـهی مـنکر

---

۱. س: نشود. ۲. س: فوت شده بشمان. ۳. س: نشود.
۴. ش: ـ به حمزه رضی اللّه. ۵. س: ولی. ۶. ش: بر.

حسبةً للّه منکر[1] نخاست و لهذا تقادم حدودِ[2] جنایتْ مُسقطِ حدوداست. چرا که اظهار کردنِ مدّعی و شهود آن جنایت را برای غرض نفسانی خواهد بود.[3]

[۳۴۹۰] همچنان‌که وسوسه [و] وحی اَلَسْت — هر دو معقول‌اند لیکن فـرق هست

یعنی: وحی و وسوسه ـ که عبارت از ورود معانی در دل است ـ هر واحد امر معقول و یک ذات‌اند[4] که از روی ظاهر در میان این هر دو هیچ فرق نیست؛ و از روی تحقیق در میان این هر واحد فرق است بسیار که ورود وحی به رسالت عقل کلّ است و حـصول وسوسه به واسطهٔ اِلقای شیطانِ مُضلّ است.

در بیان آنکه هرچه غفلت و غم[5] [و] کاهلیِ [کاهل است، از تن است]

[۳۵۷۶] چـــون دُوُم بـــار آدمــیزاده بـزاد — پایِ خود بر فرقِ علّتها نـهاد /77B/

[۳۵۷۷] عـــــلّتِ اَولیٰ نـــباشد دیـــنِ او — عـــلّتِ اُخـــریٰ[6] نـباشد کـینِ او

نزدیک حکما علّت اولی عبارت از عقل اوّل است که از ذات واجب موجود گشـته است و موجِد افلاک و عقول تسعه است به وسائط. مراد آن است که هر که دویم بار بزاد و به مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» رسید، پس آن‌کس پایِ عافیتِ[7] خویش بر فرقِ علّتها نهاد که هیچ علّتی از علّتهای ظاهری و باطنی بر وی دست نتواند رساند[8] که عقیدهٔ آن‌کس به علّتِ ثبوت عقول و افلاک به طور فلسفه دردمند نباشد. چرا که نزدیک حکما از ذات واحد، صادر نمی‌شود مگر واحد. بنابر آن مُثبِتِ[9] عقول و نفوس از ذات واجب‌الوجود شدند که از ذات واجب‌الوجود که واحد است عقل اوّل صادر شده است که آن عقل نیز

---

۱. ش: ـ منکر. ۲. ش: ـ حدود. ۳. عبارتهای اخیر، مبهم است.
۴. در نسخهٔ «س»، «به‌گزاف‌اند» خوانده می‌شود! ۵. س، ش: عمر.
۶. س: جزئی. ۷. س: عاقبت. ۸. س: زند.
۹. س: بهشت.

واحده است؛ و این عقیده از فسادِ باطنِ ایشان است؛ و علّت اُخریٰ که نزدیک ایشان عبارت از عقل فعّال است نیز در کینه و آزارِ او نباشد که عقل فعّال دستِ تصرّف و فعلِ خویش بر وی نتواند رساند.

[۳۵۸۰]　پس عقولِ ماست سایه ای عمو!　　می‌فتد چون سایه اندر پایِ او

یعنی: عقولِ ما که مرهون /78A/ جسم و تن است، مانند سایه است که بر پای زمین افتاده است و به سوی آسمان رویِ توجّه هرگز ننهاده است.[۱]

[۳۵۸۱]　مجتهد هرگه که باشد نَص‌شناس　　اندر آن صورت نیاندیشد قیاس

مناسبت این بیت با ابیات سابق به اعتبار آن است که عقل از پوستِ تن که[۲] جدا و آواره شده است، آن عقل به سوی بالا و تجرّد می‌رود؛ و آن‌که گرفتار تن است، راجع به سوی آن تن است، مانند مجتهد که از نصّ قرآن ـ که اثر وحی است ـ محروم است که از ورودِ وحی بی‌نصیب است، رجوع به سوی قیاس می‌کند.

[۳۵۸۳]　نصِّ وحیِ روح قُدسی‌دان یـقین　　وآن قیاسِ عقلِ جزئی تحتِ این

[۳۵۸۴]　عقل از جان گشت با ادراک و فر　　روح او را کی شـود زیـرِ نـظر؟!

یعنی: نصّ قرآن وحیِ روح‌القدس است و قیاس کردن در آن نصّ قرآن تصرّف و تدبیرِ عقل است که آن عقلْ نورِ قیاس و تدبیر را از آفتابِ روح‌القدس مقتبس است که روشنیِ عقل مجتهد را از پرتوی نور قرآن است و نور قرآن از نور وحی جبرئیل است. پس عقل مجتهد مقتبسِ[۳] نور وحی است و فرّ و بزرگیِ آن عقل به واسطهٔ روح و جان است؛ و روح و جان از دریافتِ عقل بیرون است؛ و لهذا ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ پیغمبر خدا را امر شد.

[۳۵۸۷]　عـــقل اثـر را روح پـندارد ولیک　　نورِ خور از قرصِ خور دورست و نیک

---

۱. در نسخه‌های اساس، این بیت و شرح آن پس از بیت ۳۵۸۱ آمده است.
۲. ش: ـ که.　　۳. س: مقیس.

یعنی: عقلی[۱] که مستفیضِ[۲] نور روح و جان است، آن نور و آن اثر را عینِ روح و جان گمان می‌برد و می‌پندارد که این نور و[۳] اثر عینِ روح است که قیاس خود را عینِ وحی می‌داند؛ و نه چنان است که نور دیگر است و خورشید دیگر. روح مانند خورشید است و نوری که بر عقل تافته است، اثرِ آن روح است، نه عینِ آن روح.

[۳۵۸۶] نوح‌وار ار صدّقی زد در تو روح کو یَم و کو کشتی و طوفان نوح

یعنی: اگرچه روح و جان بر چهرهٔ عقلِ تو تجلّی نمود که حکمت و معانی قرآن بر تو گشود و اسرارِ قرآن بر عقل قیاسیِ تو نزول نمود، امّا کجاست سایر علامات و آثارِ روح، مانند عدم خطا و عدم نسیان و عدم تغیّر و تبدیل /78B/ به خلاف عقل که در آن عقل این همه موجود است که «**المجتهد یخطئ و یُصیب**»(۱۵۹) است. پس وحی دیگر است و قیاس دیگر. پس مرتبهٔ عقل فروتر از مرتبهٔ روح است. پس اگرچه عقلِ تو مانند نوح تجلّی نمود، امّا نه عینِ آن نوح بود. پس اثرِ آن روحْ نصّ است و اثرِ عقلْ[۴] قیاس؛ و تفاوت در میان این هر دو اثر به حسب تفاوت مؤثّر شناس.

[۳۵۸۸] زان به قرصی سالکی خرسند شد تا به قرص از نورِ او پیوند شد

یعنی: از وجود و حصولِ آن نور خورشید آن سالک خرسند[۵] است که به‌وسیله و واسطهٔ آن نور به قرص خورشید هم پیوند است که از اثر و نور عروج نموده، به ذات خورشید فیض‌مند است؛ و آن‌که در نور مرهون و پیوند[۶] است، گاه خرسند[۷] و گاه دردمند است که نور خورشید به سبب ظلمت و کدورت در معرض[۸] فنا است؛ و قرصِ خورشید بر فلکِ بقا قائم است و[۹] از لگدکوبِ غیب و اُفول مأمون است و نور خورشید در تغیّر و تبدیل مغبون.

---

۱. س: عقل.
۲. س: مستقبل.
۳. ش: + این.
۴. + و.
۵. ش: خورسند.
۶. ش: بند.
۷. ش: خورسند.
۸. س: معارض.
۹. ش: ـ به فلک بقا قائم است و.

[۳۵۹۲] این‌چنین کس اصلش از افلاک بود یا مبدَّل گشت گر از خاک بود

یعنی: این قسم سالک که به قرص خورشید متّصل و هم‌پیوند است، اصلِ او از عالم علوی است، نه از عالم سفلی است؛ و اگر بالفرض از عالم سفلی بوده باشد، پس از لوثِ کدورتِ سفلی مبدّل گشته است که به طبع ملکی پیوسته است.

فرق در میانِ دانستنِ[1] چیزی به مثال و تقلید [و میان دانستنِ ماهیّتِ آن چیز]

[۳۶۳۴] رحمت بی‌چون چنان دان ای پسرا! نـاید انـدر وهـم از وی جـز اثـر[2]

[۳۶۳۵] ظاهر است آثار و میوهٔ رحمتش لیک کی[3] داند جـز او مـاهیّتش؟

یعنی: هیچ‌کس ماهیّتِ صفاتِ کمالِ حق سبحانه ـ مانند قدرت و رحمت و علم و اراده و مشیّت و غیر آن ـ نمی‌تواند دانست /79A/ مگر به آثار و علامات آن صفات، مثلاً اثر قدرتْ ایجادِ عالم و اثر علم و سمع و بصرْ اطّلاع از افعال حسنه و قبیحه یافتن، جزا و سزای آن افراد عالم را دادن و غیر آن. پس ماهیّت صفات حق سبحانه مجهول است مگر به علامت و اثر.

[۳۶۵۰] عـجز از ادراکِ مـاهیّت عـمو حالتِ عـامه بـوَد در بـابِ تـو

یعنی: عجزِ ادراکِ ماهیّتِ صفاتِ کمالِ حق سبحانه حالت عامّه است، نه حالت خاص که خاصْ ماهیّتِ صفاتِ کمالِ حق را و سراسرِ آن صفات را واقف‌اند. چرا که ایشان در جوار مشاهدهٔ ذاتْ عاکف‌اند.

[۳۶۵۲] در وجـود از سرّ حـقّ[4] و ذاتِ او دورتـر از فـهم و اسـتبصار کـو؟

[۳۶۵۳] چون که او مخفی نماند از مَحرمان ذات و[5] وصفی چیست کان ماند نهان؟

---

۱. س، ش: داشتن.

۲. در مثنوی چاپی، این بیت پیش از عنوان «فرق در میان دانستن...» آمده است.

۳. ش: که. ۴. س، ش: حق سر. ۵. ش: ـ و.

یعنی: چون سرّ ذات حق سبحانه پیشِ چشمِ کاملان مخفی نیست، پس سرّ صفات پیش چشم ایشان چگونه مخفی خواهد ماند؟! چرا که کاملان ـ که عبارت از واصلان حق‌اند ـ مرتبهٔ عینیت با ذات حق سبحانه پیداکردند، چنانچه حضرت جنید می‌فرمایند: «العبد إذا کشّف نفسَه صار[۱] عبداً و إذا لطّف صار ربّاً.»(۱۶۰) پس به اعتبار وجود و ثبوتْ ذاتِ عارف عینِ ذاتِ معروف است. پس ذات بی‌چون سرّ و کُنِه بی‌چون را توانَد دریافت که «لا یحمل عطایا الملوک إلّا مطایاه»(۱۶۱) چنانچه حضرت علیّ ـ کرّم اللّه وجهه ـ می‌فرمایند: «لو کشف الغطاء عنّی ما ازددتُ یقیناً» که مراد از این کلامْ حصولِ معرفتِ کُنه ذات و سرّ آن ذات است. پس معرفت بالکُنه نزدیک آن جماعت که به وحدت وجود معتقدند، جایز توانَد بود که آن ذات بی‌چون سرّ ذات بی‌چون را توانَد دریافت. امّا نزدیک آن جماعت که عالم را ظلّ حق سبحانه می‌دانند /79B/ یا صفات می‌خوانند یا مخلوقات و مصنوعات می‌دانند،[۲] نزدیک ایشان قائل شدنِ معرفتِ سرّ ذات را دعوی بی‌برهان است.

قصّهٔ وکیل صدر جهان که متّهم شد و از بخارا [گریخت](۱۶۲)

[۳۶۸۹] گفت تابِ فُرقتم زین پس نماند — صبر کی داند خلاعت را نشاند؟

«خلاعت» فرقت و ترسیدن از فراق؛ و در این مقام، معانی اوّل مراد است.

یعنی: صبر نمی‌تواند فرقت را فرونشاند و آن فرقت را دور راند، اگرچه آن صبر مفتاح‌الفرج است(۱۶۳) ولیکن بی‌حصولِ وصالِ معشوق سراسر ضرر و[۳] حَرَج است.

(بیت:)[۴]

گویند سنگْ لَعْل شود در مقامِ صبر — آری شود ولیک به خونِ جگر شود

پس صبر اگرچه سببِ وصال است ولیکن نه عین آن وصال است.

---

۱. ش: صَاراً.
۲. ش: ـ یا مخلوقات و مصنوعات می‌دانند.
۳. س: ضرور.
۴. س: ـ بیت.

[۳۶۹۰] از فراق این خاکها شوره شود — آب زرد و گنده و تیره شود

[۳۶۹۱] آبِ جان‌افزا وَخِم گردد وَبا — آتشی خاکستری گردد هَبا

غرض از ایراد این چند ابیات آن است که فساد عناصر اربعه مثل شوره[1] شدن خاک، و زرد و تیره شدن آب، و متعفّن[2] و گنده شدنِ هوا به سبب جداشدن آن هر کدام عناصر از مرکزِ خویش پیداشده است.

[۳۷۱۷] دودِ آن نارم[3]، دلیلم من بر او — دور زان شَه «باطلٌ ما عبّروا»

یعنی: من دودِ نارِ آن تجلّی‌ام که بر مریم جلوه داد و آن تجلّی عبارت از روح‌القدس است.

عزم‌کردنِ عاشق که رجوع کند به بخارا[4] لاأُبالی‌وار

[۳۸۰۱] غَنِّ[5] لی یا مُنْیتی لَحْنَ النّشور[6] — أبْرُکی[7] یا ناقتی[8] تمّ السُّرُور

سرود بکن تو ای آرزوی من! آن سرودی که زنده کند مُرده را. بنشین تو ای ناقهٔ من! تا سوار شوم من به سوی یار و[9] تمام بکن تو ای ناقهٔ[10] من! خوشحالی را به دیدار آن معشوق. /80A/

[۳۸۰۲] اِبلَعی یا أرضُ دَمعی قد کفیٰ

یعنی: فرو بر ای زمین! آبِ خود را که [به] تحقیق کافی و بسند است خونِ چشمِ من.[11]

إشرَبی یا نَفْسُ ودّ قد صفیٰ

یعنی: بنوش ای نفسِ من! خونِ چشمِ من که دوستی [به] تحقیق صاف شده‌است.

---

۱. س: شوریده.
۲. س: منغض.
۳. س: نازم.
۴. س: بخاءا.
۵. ش: غُنَّ.
۶. س: النسؤر.
۷. ش: اِبرَکی.
۸. س: نافتنی.
۹. ش: ـ و.
۱۰. س: نافه.
۱۱. س: + مصرع.

جواب گفتنِ عاشقِ لااُبالی ناصحِ عاذل را

[۳۸۴۵] چون‌که عاشق توبه کرد اکنون بترس[1] کــو چـو عـیّاران کـند بـر دار دَرْس

یعنی: چون عاشق از هستیِ خویش فانی و تائب گشت و به هستیِ معشوق قائم و ثابت گشت، اکنون تو ترسان و هراسان باش که بی‌تحاشی و هراس و[2] افشای راز[3] منصوروار درگوشِ اغیار و اظهار حقیقت بی‌پرده مجاز خواهد کرد.

[۳۸۵۰] سلسلهٔ این قوم جَعدِ مُشکبار مسئلهٔ دَورست لیکن دَورِ یار

یعنی: زنجیرِ این قوم، جعدِ مشکبارِ یار است و مسئلهٔ این قوم، مسئلهٔ دور است و از «دور» نوبت و گردشِ پیالهٔ شراب مراد است که مسئلهٔ این قوم مسئلهٔ دور است[4] ولیکن دور و نوبتِ پیالهٔ یار.

[۳۸۵۱] مسئلهٔ کیس ار بپرسد کس تـو را گو: نگنجد گنجِ حـق در کـیسه‌ها

مسئلهٔ کیس این است که شخصی کیسهٔ زر را حوالهٔ یکی کرد و قدر آن زر معیّن نکرده بود و در وقتِ بازگرفتن، دعویِ زیادتی کرد؛ بر مدّعیٰ علیه زیاده لازم نمی‌آید. پس اگر جواب این مسئله کسی به تو بپرسد[5]، بگو که گنجِ حق در کیسه‌ها نمی‌گنجد[6] و زیاده از آن است که کسی دعوی کند.

[۳۸۵۲] گر دمی خُلع و مُبارا می‌رود بَد مَبین، ذکرِ بخارا می‌رود

«مُبارا» در اصطلاح فقها عبارت از بیزاریِ زوجین است و «خُلع» عبارت از دادنِ مال است به مقابلهٔ آن بیزاری؛ و مراد از مبارا در این مقام، مبارا از دانش و فقاهت است که /80B/ دانستنِ دور و تسلسل و دانستنِ مسائل زیادات و غیر آن در کیشِ عشق، موجب

---

۱. س: ترس.
۲. ش: ـ و.
۳. س: را از.
۴. س: ـ سلسلهٔ... است.
۵. س: میرسد.
۶. ش: نمیکند.

دوری و بیگانگی است و رهزن راه عشق و دیوانگی است؛ و خُلع عبارت از اختیار جعدِ مُشکبارِ یار است و اختیار دور و یاری[۱] است که عوض ِ آن بیزاری است.

یعنی: ای عاشق! اگر در حقّ تو اِبرایِ مسئلهٔ دور و تسلسل، اِبرایِ دانستن[۲] مسائل زیادات و به مقابلهٔ آن بیزاری اختیارکردن دور و یار و سلسلهٔ مشکبارِ آن یار را تحریض نمودم و اِبرایِ یکی و اختیار دیگری اشاره فرمودم، بَد مَبَر که ذکرِ بخارا در میان آمد و در بخارا علم فقاهت و عمل بر آن فقاهت بسیار است. پس ذکرِ دور و تسلسل و خُلع و[۳] مبارا برای آن آورده شده است که خاصیت بخارا دانش و عمل بر آن دانش است.

جواب گفتنِ [عاشق] عاذلان را

[۳۹۰۰] یا کرامی! إذْبَحُوا هذا[۴] البقَرَ إن أردتُمْ حَشْرَ أرواحِ النَّظَر

یعنی: ای بزرگان! این نفس ِ گاو را بکُشید اگر می‌خواهید شمایان[۵] زندگی روحهای نظر و معرفت را که از کُشتنِ روح نباتی، روح حیوانی زنده می‌گردد و از کُشتنِ روح حیوانی، روح انسانی زنده می‌گردد و از کُشتنِ روح انسانی، روح ملکی زنده می‌گردد و از کُشتنِ[۶] روح ملکی، زنده می‌گردد چیزی که در وهم و فهم ناید.

تمثیلِ گریختن مؤمن و بی‌صبریِ او در [بلا به اضطراب و بی‌قراریِ نخود در جوش]

[۴۱۸۲] از صفاتش رُسته‌ای واللّه نخست در صفاتش باز رو چالاک و چُست

یعنی: ای نخود! چون از صفات حق سبحانه ـ که قدرت و تکوین است ـ پیدا شدی، پس در صفات آن حق سبحانه باز رجوع بکن و بدان ذاتِ مطلق ملحق شو.

---

۱. ش: دور روی یار. ۲. س: + و. ۳. س: ـ و.
۴. ش: هذ. ۵. س: شمان‌یان. ۶. ش: ـ کشتن.

[۴۱۸۳] زابْر و خورشید و زگردون آمدی/81A/ پس شدی اوصاف وگردون بر شدی

[۴۱۸۴] آمـدی در صـورتِ بـاران و تـاب[1] مـــی‌روی انــدر صـفاتِ مســتطاب

چون مقرّر شد که از ذات واجب‌الوجود جوهری صادر شد و آن جوهر جوشی زد، از آن جوش بخاری پیدا شد؛ و از آن بخار افلاک پیدا شد؛ و آتش و نور در وجود آمد؛ و بدان نور آفتاب و ماهتاب در وجود آمد؛ و آتش در جوّ فلک ـ که کُرهٔ اثیر است ـ پیدا شد و آب پیدا شد و دُردی که باقی مانده بود، کرهٔ زمین پیدا شد. بعد از آن آتش اثیری تابش کرد، تابشِ او بر اجزای زمین رسید؛ از آن اجزای زمین، روح نباتی پیدا شد. بعد از آن روح نباتی مدّتی جوش زد، روح حیوانی و حواسّ[2] خمس ظاهری و باطنی پیدا شد. بعد از آن، آن روح حیوانی مدّتی جوشید، روح انسانی از نفخ رحمانی پیدا شد؛ و قدرت و علم و سایر صفات کمال در ذات انسان پیدا شد. پس بعد از افتراق عناصر اربعه که در وقت مرگ[3] خواهد شد، هر واحد آن عناصر اربعه به سوی مرکز خویش خواهند رجوع نمود و روح انسانی با صفات و کمال در ذات و صفات حق ملحق خواهند شد.

[۴۱۸۸] فعل و قول و صدق شد قُوتِ مَلَک تا بر این معراج شد سـوی فـلک

یعنی: فعل روزه و نماز و حجّ و زکات و سایر طاعات بدنی ـ که فعلی‌اند ـ و تسبیح و تهلیل ـ که قولی‌اند ـ و صدق و اخلاص ـ که جنانی و قلبی‌اند ـ قُوتِ مَلَک است و بدان قوتْ عروجِ آن ملک به سوی هفتم فلک است. پس چون انسان نیز قوت و غذای خویش از آن فعل و قول سازد، پس بـدان قـوتْ و قـوّت آن انسـان نـیز مـانند مـلک بـه سـوی فلک تازد.

[۴۱۸۹] آن چنان کان طعمه شد قُوتِ بشر از جمادی بر شـد و شـد جـانور

یعنی: چنانچه /81B/ ملک از قوّت قوتِ فعلی و قولی و جنانی به سوی فلک عروج

---

۱. س: ناب. ۲. س: و هواس و. ۳. س: حرکت.

نمود، همچنین بشر[1] هم از قوّت قوتِ خویش ـ که آب و آتش و خاک و باد است ـ از جمادی به سوی حیوانی عروج نمود.

تفصیلِ این مجمل آنکه چون آتش اثیری تابش نمود، از تابش آن آتشْ اجزای خاک و آب در جوش آمده، جماد گشتند. بعد از آن، آن جماد نیز از آن تابش مدّتی جوشید، بدان جوشش روح نباتی پیدا شد. بعد از آن مدّتی دیگر جوشید، روح حیوانی و حواسّ[2] خمس پیدا شد. بعد از آن، آن روح حیوانی نیز مدّتی جوشید، روح انسانی پیدا شد. بعد از آن، آن روح انسانی نیز مدّتی جوشیده، قوتِ مَلَک ـ که صوم و صلوة[3] و سایر طاعات و عبادات است ـ غذای خود ساخت؛ بدان قوتْ روحِ ملکی یافت و بدان روح ملکی به سوی عالم بالا شتافت.

عذرگفتنِ کدبانو با نخود و حکمتِ در جوش‌دادن کدبانو مر نخود را

[۴۲۰۳] آن سِتی گوید مر او را پیش ازین — همچو تو بودم ز اجزایِ زمین

[۴۲۰۴] چون بنوشیدم[4] جهاز آذری — پس پذیرا[5] گشتم و اندر خوری

[۴۲۰۵] مدّتی جوشیده‌ام اندر بدن — مدّتی دیگر درون دیگِ تن

[۴۲۰۶] زین دو جوشش قوّتِ حسها شدم — روح گشتم، پس تو را اُستا شدم

در این ابیات، بیان ابتدای خلقت نوع انسان است که ابتدای خلقت نوعِ من این چنین بود که چون[6] جهاز و آراستگی و تربیت آذر ـ که در کُرهٔ[7] اثیر است ـ به گوش من رسید که آذر مربّی بسایط و مرکّبات است و مُشرِف [بر] احوال کلّیات و جزئیات است؛ صلا و ندای تربیتِ او قبول کردم و در خوردن اجزای زمین و اجرام[8] ماء و طین به دهان طبیعت کوشیدم و به حرارت آذری مدّتی جوشیدم /82A/ تا آنکه رَسَنِ آزادی از پای جمادی

---

۱. س: شیر. ۲. س: و هوس و. ۳. س: صلوات.
۴. ش: نیوشیدم. ۵. ش:پذیر. ۶. ش: ـ چون.
۷. ش: ـ کره. ۸. س: اجزام؛ ش: اجزاء.

بُریدم و به استعداد ذاتی، روح نباتی پیداکردم. تارکِ نشو و نما از حضیضِ زمین به اوجِ سما کشیدم. بعد از آن درخوردن اجزای زمین و اجرام ماء و طین نیز مدّتی کوشیدم و به آتش غریزی مدّتی جوشیدم تا آنکه از نباتی گذشتم و از قیدِ او رستم. در این مرتبهٔ ثانی روح حیوانی پیداکردم. بعد از آن در خوردنِ اجزای زمین و اجرام ماء و طین نیز مدّتی کوشیدم و به حرارت طبیعی جوشیدم تا آنکه به روح انسانی از نفخهٔ رحمانی مشرّف شدم و استعداد علم و معانی و سایر صفات کمال ـ که صفات ربّانی‌اند ـ حاصل نمودم.

[۴۲۰۷] در درون دیگِ تن زان می‌روی　　　تا شوی علم و صفاتِ معنوی

خطاب است از جانب آن ستی به سوی نخود که ای نخود! من تو را برای آن جوش می‌دهم که تا تو در درونِ دیگِ تنِ من درآیی و در اِبقایِ ترکیب تن و قوت بدن و در تحصیل علم و معرفت و سایر صفات کمال امداد نمایی.

[۴۲۰۹] از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها　　　در نلغزی و رسی در منتها

[۴۲۱۰] زانکه از *قرآن* بسی گمره شدند　　　زین رَسَن قومی درونِ چَه شدند

[۴۲۱۱] مر رَسَن را نیست جُرمی ای عَنود!　　　چون تو را سودایِ سربالا نبود

یعنی: از درگاه خدا استقامت راه بطلب و استعانت حصول مقصود نمای[1] تا از این نکته‌ها ـ که عبارت از خلقت مراتب است ـ پایِ عقل و سرِ رایِ تو نلغزد و نگویی که چون وجود مراتب ثلاثه بالذات و بالطبع مقرّر شد و وجود ارواح و اجسام و نباتات و حیوان و انسان بالذات موجود گشت، پس باید که وجود عناصر اربعه و افلاک نیز بالطبع و بالذات موجود باشند و محتاج صانع نباشند؛ و اگر در مرکّبات ـ که عبارت از ترکیب نباتی و انسانی و حیوانی است ـ موجِد و صانع را نگویم و در بسیط ـ که عبارت از آب و آتش و خاک و باد و افلاک‌اند ـ /82B/ موجِد و صانع بگویم، ترجیح بلا مرجّح است. پس باید که چنانچه وجود مرکّبات بالذات است، وجودِ[2] بسایط نیز بالذات باشد؛ چنانچه عقیدهٔ

---

۱. ش: نمائی.　　　۲. س: + و.

فاسد دهری است که وجود عالم را به[1] طبیعتِ فصول اربعه می‌خواند و عالم را غیر از طبیعت آن فصول صانع را نمی‌داند؛ و نه چنان است. زیرا که هرگاه این مراتب ثلاثه ـ که روح انسانی و نباتی و حیوانی‌اند ـ آثار عناصر و مجرّدات‌اند؛ پس وجود افلاک و هستی و بودِ آب و آتش و باد و خاک نیز از تأثیر مؤثّر خالی نباشد، چنانچه مرکّبات از مؤثّر مستغنی نیست، باید که بسایط نیز از مؤثّر مستغنی نباشد. پس از وجودِ مراتب ثلاثه وجودِ اثر پیدا شد و موجِد و مؤثّر مقرّر گشت. وجودِ این مراتب[2] ثلاثه رَسَنِ ثبوت اثر و یافتِ مؤثّر گردید و بدین رَسَنْ به مؤثّر حقیقی توان رسید. چرا که وجودِ اثر بی‌وجود مؤثّر ثابت نشد. پس البتّه هر اثری را مؤثّری[3] و هر موجودی را موجِدی خواهد بود. پس افلاک و عناصر را مؤثّری خواهد بود و آن مؤثّر را نیز مؤثّری خواهد بود تا آنکه انتهای آن مؤثّر به سوی واجب‌الوجود خواهد کشید. پس این مراتب ثلاثه رَسَنِ ارتقا است به سوی اللّه، نه آنکه سبب انحطاط است به سوی ضلالت و چاه؛ و اگر تو را خیالِ سربالا نیست، پس مانند دهری در چاهِ ضلالت بایست.

باقی قصّهٔ مهمانِ مسجد مهمان‌کُش (۱۶۴)

[۴۲۱۹] **جانِ حیوانی فـزایـد از عـلف   آتشی بود و چو هیزم شد تلف**

یعنی: جان حیوانی ـ که نشو و نمای آن جان از کاه و علف است ـ آتشی بود که به سبب تربیت[4] آتش موجود گردید. اگرچه نشو و نمای آن جان حیوانی به سبب عناصر اربعه[5] است ولیکن چون آتش مربّی کامل است به منزلهٔ آب است و باقی عناصر مانند اُمّهات‌اند. بنابر آن جان حیوانی را به سوی آتش نسبت /83A/ کردند و آتش[6] گفتند؛ و آن جان حیوانی چون هیزم شد تلف و جان هیزم جان نباتی است؛ یعنی جان حیوانی که آتشی است، مانند جان نباتی تلف می‌شود.

---

۱. س: وجود علم غیر از.
۲. س: مرتب.
۳. ش: موثر.
۴. س: ترنبت.
۵. س: اربع.
۶. ش: آتشی.

[۴۲۲۰] **گر نبودی هیزم و مُثمر بُـدی   تا ابد معمور و[1] هم عامر شدی**

دلیل است بر تلف شدنِ جان نباتی از هیزم که اگر هیزمْ هیزم نگشتی که جان نباتی از آن هیزم تلف و معدوم نگشتی، پس آن هیزم تا ابد عامر و معمور گشتی و همیشه بارور و مُثمر بودی، چنانچه نباتاتِ دیگر مثمراند؛ چون آن هیزم مُثمر نیست، پس جان نباتیِ آن هیزم که بدان جان نباتی مثمر و معمور بود، معدوم و تلف شد. پس تلف‌شدنِ جان نباتی به این وجه مفهوم گردید.

[۴۲۲۱] **بادِ سوزان است این آتش بدان   پرتوی آتش بوَد، نـه عـینِ آن**

بیان وجه فنا و تلف‌شدن جان حیوانی است. چون مقرّر شد که جان حیوانی، آتشی و بادی و آبی و خاکی بود، پس آن آتش که در طبیعت آن جان حیوانی بـود ـ کـه آن را[2] حرارت غریزی خوانند ـ در وقت عدم حصول کاه و علف از جـثّهٔ[3] آن جـان حـیوانـی برطرف شده، به مرکز اصلی خویش ـ که کُرهٔ اثیر است ـ رجوع کرد. چرا که این آتش که در اجسام و اجرام است، بادی و هوایی است که سوزش کُرهٔ اثیر در این باد و هوا تأثیر کرده است، نه عین آن آتش است که در اثیر است. پس لاچار رجوعِ این آتش اجرام و اجسام به سوی اصل خویش باشد. پس آتش غریزی که مربّی آن جان حیوانی بـود، از ترکیب آن جان حیوانی برطرف شد؛ و علی هذا[4] القیاس عناصر ثلاثه کـه آب و بـاد و خاک‌اند نیز در وقت انقطاع کاه و علف از ترکیب حیوانی برطرف شده، به سوی اصل خویش رجوع خواهند کرد؛ و روح و جان حیوانی در این وقتْ معدوم و تلف خواهند شد. چرا که وجودِ /83B/ آن جان و روح حیوانی به سبب اجتماع اربع[5] عناصر پیدا شده بود. پس بعد از افتراق و انتشار آن عناصر، آن جان حیوانی معدوم و تلف[6] خواهد شد که

---

۱. س: ـ و.   ۲. س: آنران.   ۳. س: جسته.
۴. ش: هذ.   ۵. ش: اربعه.   ۶. س: نلق.

علّتِ وجودِ آن جان اجتماعِ اربع[۱] عناصر بود و آن اجتماع نماند. پس وجودِ آن جان نیز نماند و از هیچ مکانی نا آمده بود تا باز آنجا رود، به خلاف جان انسانی که وجود و حصولِ آن جان انسانی از نفخ رحمانی است ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِی﴾ منزل و مقامِ آن جان انسانی عالم بالاست. پس آن جان در مقام اصلی خویش ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ[۲] مُقْتَدِرٍ﴾ ثابت و قائم خواهد ماند و به بقای ابدی[۳] خواهد بود؛ و نیز غذای آن جان انسانی علم و صفات ربّانی است؛ و علم و صفات ربّانی باقی و غیر[۴] فانی است. پس غذای آن جان انسانی نیز باقی و غیرفانی است، به خلاف غذای جان حیوانی که آن غذا کاه و[۵] علف است و آن کاه و علف در معرضِ فنا و تلف است.

چون مراتب کرد، دلها تنگ شد　　　آن یکی با دیگری در جنگ شد

یعنی: چون مراتب خلقت نوع انسان ـ که سابق مذکور شده است ـ در دلهای ایشان تنگ شد که در قبولِ فهم و عقل ایشان نامد، یکی با دیگری در جنگ شد.

در بیانِ ملاقاتِ آن عاشقِ لاأُبالی با صدر جهان

[۴۳۸۴] **ایمنان را من بترسانم ز علم　　　خائفان را ترس بردارم ز حلم**(۱۶۵)

یعنی: آن‌کس که از عذاب و عقاب ایمن است، مر او را از علم و حکمت خویش می‌ترسانم که خوف و ترس در دل وی میرانم و فسون ترس و عذاب بر وی می‌خوانم تا بدان علم و فسونْ خائف و ترسناک باشد.

یا[۶] مراد آن است که ایمنان را به صفت[۷] علم می‌ترسانم که علم ما محیط و مشرف [بر] هر نیک و بد است. پس من سزای هر نیک و بد را[۸] خواهم داد.

---

۱. ش: اربعه.　۲. س، ش: ملک.　۳. س: اندی.
۴. س: باقی غیر و.　۵. س: ـ و.　۶. س: ـ یا.
۷. س: صحبت.　۸. س: ـ را.

[۴۳۸۶] **هست سِرِّ مـرد چـون بـیخِ درخت** **زان بروید برگهاش از چوبِ سخت**/84A/

یعنی: سرّ و باطن مردم مانند بیخ درخت است که برگها و میوه‌ها[1] در حقّ تـلخی و شیرینی درخور و موافق تلخی و شیرینی بیخ است که در چوب و شاخ می‌روید و ثمرهٔ تلخ و شیرینی به حسب تلخی و شیرینی آن بیخ در وجود می‌آید. پس اگر سرّ و باطن مردی[2] مهر و محبّت است، در شاخ باطن مردی دیگر ثمرهٔ محبّت و مهر پیدا می‌شود؛ و اگر در باطنِ آن مرد تلخی و کینه است، پس در باطن مرد دیگر ثمرهٔ تلخی و کینه ظاهر می‌شود، چنانچه «المؤمن مرآة المؤمن»(۱۶۶) واقع است.

یا مراد آن است که سرّ و باطنِ مردم مانند بیخ است؛ و اعمال و افعال که از ذاتِ این مردم پیدا می‌شود ـ خواه مهر خواه غضب ـ از آن باطن پیدامی‌شود که درخور و موافق آن باطن پیدا می‌شود و «کلّ إناءٍ یترشّح بما فیه»(۱۶۷) گواهِ این قال است.

[۴۳۸۸] **بر فـلک پـرهاست ز اشـجارِ وفـا** **«أصلُها ثابت و فرعُه[3] فی السما»**(۱۶۸)

یعنی: از بیخِ اشجارِ وفا و محبّت بر شاخ افلاک نیز ثمرهٔ وفا و محبّت رسته است که اصلِ آن ثمره در زمین قائم و ثابت است و فرعِ وی در آسمان مُثمر و ثـابت است کـه عرصهٔ افلاک برای خدمت انسان روز و شب سرگردان است و برای آن انسان ابر و باد و[4] ماه و خورشید کمرِ خدمت بسته‌اند و در آن خدمت همیشه چُست و برجسته‌انـد. پس نتیجهٔ محبّت و وفایِ آن انسان است که هفت افلاک در خدمت آن انسان سرگردان است.

[۴۵۷۱] **گفت پیغمبر که هستند از فنون** **اهل جنّت درخصومتها زبون**(۱۶۹)

[۴۵۷۲] **از کمالِ حزم و سوءالظنّ خویش** **نه زنقص و بد دلی ضعف[5] کیش**

یعنی: پیغمبر خدا فرمود که مؤمنان از روی دانش و فنون نه از راه ضعف /84B/ دلی و جنون در جنگها و خصومتها از جماعت کافران مغلوب گشته‌اند تا حق تعالی به مقابلهٔ آن

---

۱. س: میوها. ۲. س: مردبی. ۳. س: فرعها.
۴. س: ـ و. ۵. س، ش: + و.

ضعف از کافران قصاص وقود ستاند و مؤمنان را بـه سـبب آن ضـعف در مـرتبهٔ اَعـلیٰ رساند. پس زبونیِ مؤمنان[1] با کفّار در جنگ و خصومت به واسطهٔ حکمت و فنون بود، نه به واسطهٔ غر دلی و جنون بود.

[۴۵۷۳] در فِرِه دادن شنیدن در کمون — حکمتِ «لولا رجالٌ مؤمنون[2]»

یعنی: در فره و افزونی و خوشدلی دادن مؤمنان مر ذات خویش را شنیدن است این طعن و توبیخ را ﴿لَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنونَ[3] وَ نِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أنْ تَطَؤُهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِـنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَـتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِـنْهُمْ عَـذَاباً أَلِيماً﴾ یعنی اگر نبودی جماعت مردانِ گرونده و زنانی ایمان‌آرنده در مکّه که شما ندانسته‌اید ایشان را و آن هفتاد و دو تن مرد و زن بودند کـه کـتمانِ ایـمان مـی‌کردند، اگـر هـلاک می‌کردید شمایان ایشان را، پس[4] می‌رسید شمایان را از جهت اِهلاکِ ایشان[5] مکروهی و غمی و اندوهی به قتل آن مؤمنان با[6] تاوان چون کفّارت و دیت نادانسته. پس منع کردیم شما را از قتل اهل مکّه به جهت نگاهداشتِ ایشان تا داخل گرداند خدای تعالی هر که را خواهد در بخشش[7] خویش. پس حق تعالی مؤمنان را برای چند کس توبیخ و زجر فرمود و بر فره و خوشدلیِ مؤمنان تهدید[8] نمود.

[۴۵۷۴] دست کـــوتاهی ز کــفّارِ لعــین — فرض شـد بـهر خـلاص ِ مـؤمنین
[۴۵۷۵] قصّهٔ عهدِ حُـدَیبیّه بـخوان (۱۷۰) — «کفّ[9] أیدیکم» تمامت زان بـدان

یعنی: دست کوتاهی و زبونی نمودن و بازماندن از غالبی بر کافران، سببِ خـلاصی مؤمنان است تا مؤمنان از غالبی ـ که آن غـلبه، سـبب مـغلوبی است ـ خـلاص شـوند،

۱. س: مومنا. ۲. س: المومنون. ۳. س: المؤمنون.
۴. ش: ـ پس. ۵. س: + را. ۶. ش: یا.
۷. س: بخش. ۸. س، ش: تحدید. ۹. س، ش: کفت.

چنانچه آیهٔ ﴿هُوَ[1] الَّذِی[2] کَفَّ أَیْدِیَهُمْ عَنْکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَکَّةَ﴾ /85A/ تا آخر آیه دالّ است بر اینکه دست کوتاهیِ پیغمبر خدا از مقاتلهٔ[3] کافران برای خلاصی مؤمنان بود.

[۴۵۷۶] نیز اندر غالبی هم خـویش را دیـــد او مـــغلوب دامِ کـبریا
«ما رمیت إذ رمیت» آمد خطاب کم شد واللّه أعـلم بـالصواب

یعنی: پیغمبر خدا نیز در غالبیِ خویش، مغلوبیِ خویش دید که از جانب حق سبحانه خطابِ[4] ﴿مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ شنید. اگر پیغمبر خدا خود را بر کافران غالب و قاهر نمی‌دید، خطاب حق تعالی ﴿مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ﴾ درگوشِ آن پیغمبر نمی‌رسید که «رَمی» را از آن پیغمبر نفی کرده، به سوی خود نسبت کرد.

به هوش آمدنِ عاشق از بیهوشی

[۴۷۲۳] پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عـقل را آنـجا قـدم

یعنی: عشق چه چیز است که دریای فـنای عـاشق است از هستیِ خـویش و بـقای معشوق است و بس.

[۴۷۲۴] بندگیّ و سـلطنت مـعلوم شـد زین دو پرده، عاشقی مکتوم شد

یعنی: ماهیّت و حقیقتِ بندگی و سلطنت معلوم شد که بندگی بند است و خداوندی صداع و دردسر است که مرتبهٔ عشق از این دو قید اَعلیٰ و برتر است که محضِ فـنا و نیستی است.

[۴۷۲۵] کاشکی هستی زبـانی داشـتی تا که هست آن پرده‌ها برداشتی

یعنی: کاشکی هستی آن‌کس که هست و با خود است، زبانی داشتی که آن زبان ـکه

۱. س، ش: قل.
۲. ش: للذی.
۳. س: منقاتله.
۴. ش: ـ خطاب.

عبارت از هستی است ـ حقیقتِ عشق را بیان نمودی. پس آن هستیِ او که به جای زبان است، حجاب و پردهٔ عشق برداشتی که آن هستی مترجم و مبیِّن حقیقت عشق بودی و گرنه ظاهر زبان در بیان حقیقت عشقْ سراسر حجاب است. معنی و حقیقتِ عشقْ ورای بیان و سوای قال است. چرا که فهمِ حقیقتِ /85B/ عشقْ موقوف بر حال است، نه مربوط به قال که خون را به خون شستن متعذّر و محال است.

[۴۷۳۲] چون ز راز و نازِ او گوید زبان «یا جَمِیل السَّتْر!» خوانَد آسمان

یعنی: چون زبان من راز و نیازِ عشق بیان کند و اظهار نماید، آسمان در تعرّض من «یا جمیل السّتر!» خواند که ای زبان! تو ساترِ راز و نیاز عشق هستی که عشق را پنهان می‌کنی. چرا که معنی عشق ورای قال است.

[۴۷۳۳] سَتْرِ چه در پشم و پنبه آذر است تا همی پوشیش[۱] او پیداتر است

این بیت، استدراک است از بیت اوّل که از بیت اوّلْ ساتریتِ زبان مفهوم[۲] شده بود و در اینجا ثابت می‌کنند که چه جای ستر بیان عشق است که عشق ظاهرتر است از بیان؛ مانند پشم و پنبه است که هر چیز را که بدان چیز آتشِ عشق را بپوشی، آن چیز از آن عشق سوخته شده، آن عشق[۳] ظاهر شود.

[۴۷۳۹] گوید از جامِ لطیف آشامْ من یارِ روزم تا نمازِ شامْ من

مراد از «جام» زبان است که قائل بدان زبانِ گویا شراب عشق می‌خورد. پس زبان مانند جام است. پس شرابِ عشق مر زبان را خطاب می‌کند و می‌گوید که یار و رفیق توأم تا نماز شام. «میخواره» یعنی سخنگوی و مراد از «نماز شام» انتهای سیری آن شراب است که انتهای سیری شراب از صبح تا شام است. چون شام بیاید، یعنی چون من سیر[۴]

---

۱. س: توشش. ۲. س: مفهم. ۳. س: ـ عشق.
۴. س: سیری.

شوم، عشق آن جام را از من بدزدد و بکشد که اکنون صاحب سخن سیر شده است. من می‌گویم آن عشق را که جام من به من بده که من هنوز سیر نشده‌ام.

[۴۷۴۳] چون بجویی تو به توفیقِ حَسَن باده آبِ جان بوَد اِبریقِ تن

یعنی: چون تفحّص کنی و بجویی توفیق حَسَن را ـ یعنی توفیق زهد و تقوا را ـ پس آبِ جانِ تو باده گردد و تنِ تو اِبریقِ /86A/ آن باده گردد.

[۴۷۴۴] چون بیفزایی مَیِ توفیق را قوّتِ مَی بشکند اِبریق را

یعنی: چون بیفزایی مَیِ توفیق را، پس قوّتِ آن مَیِ توفیق بشکند ابریق را. مراد از «ابریق» تن است؛ التفات است از خطاب به سوی غیبت[1].

[۴۷۴۵] آب گردد ساقی و هم مست آب خود مگو واللّه أعلم بالصَّواب

یعنی: چون ابریقِ تن را آن بادهٔ عشق بشکند، پس ساقی و مست آن آب و ذات آب ـ که عبارت از شراب است ـ واحد و یک ذات گردند.

[۴۷۵۷] بود اوّل مونسِ غم انتظار آخرش بشکست که هم انتظار

یعنی: اوّل حال، آن عاشق را امید و انتظار معشوق، مونس و یار بود که شاید روزی وصالِ آن معشوق میسّر آید. آخرش آن امید و آن انتظار هم بشکست و درِ امید و انتظار بسته گشت.

[۴۷۶۲] خوشه‌های فکرتش بی‌کاه شد شبروان را رهنما چون ماه شد

یعنی: خوشه‌های فکر و تدبیر آن معشوق بی‌برگ و بی‌کاه شد که از سرمایهٔ فکر و تدبیر بی‌دستگاه شد و رختِ مرادِ خویش در گوشهٔ نامرادی و غربت ببست. پس آن عاشق زان[2] خوشه‌های نامرادی مانند ماه رهنمای آن عاشق گشت و دامنِ وصالِ معشوق

---

۱. س: غیب. ۲. ش: ـ عاشق زان.

را در دامنِ آن عاشق ببست. پس فکـر و تـدبیر، مـوجبِ دوریِ نـیلِ مـقصود است کـه حصول مقصود و نیل مطلوب در گـوشهٔ غـربت و بـینوایـی است، نـه دربـارگاه عـزّت و پادشاهی است.

(بیت:)

عنایتهای او بر خاکساران　　تغافلهای او بر تـاجداران

[۴۷۶۳] **ای بسا طوطیِّ گـویای خَـمُش　　ای بسا شیرین روانِ[1] روتُرُش**

یعنی: بسا شیرین زبان مانند طوطی ناطق و گویااند ولیکن آن گویایی عینِ خاموشی است. چرا که اگرچه از روی /86B/ ظاهر در قیل و قال‌اند،[2] امّا از روی باطن در مشاهدهٔ ذات ذوالجلال‌اند، چنانچه حضرت بایزید می‌فرمایند که: «سی سال است که سخن با حق می‌گوییم. خلق گمان می‌برند که با ما می‌گویند» و بسا شیرین‌روان و خوشدل‌اند که به سبب محرومیِ معشوق، تُرُش‌روی و پای در گل‌اند.

---

۱. س، ش: شیرین زبان.　　۲. ش: قیل و قیل‌اند.

دفتر چهارم

غرض از سمیع و بصیر و علیم گفتنِ خدای را

[۲۱۹] اسم مشتق است ز[1] اوصافِ قدیم — نــه مــثالِ عــلّتِ اُولیٰ سَـقیم

نزدیک حکما، ذات باری ـ عزّ اسمه ـ متّصف است به صفات قدیمه بی‌تحقّق[2] و ثبوتِ آن صفت مر آن ذات را؛ یعنی ذات باری مثلاً سمیع است بی‌ثبوت صفتِ سمع و بصیر است بی‌ثبوت صفت بصر و علیم است بی‌ثبوت صفتِ علم و علیٰ هذا[3] القیاس سایر صفات. چرا که نزدیک ایشان، ثبوت صفاتِ قدیمه[4] مستلزمِ تعدّد قدما است و تعدّد قدما ممتنع است.

در جواب ایشان، حضرت مولوی می‌فرمایند که اسمای الهی مشتقّ‌اند از اوصاف قدیمهٔ حق تعالی، امّا آن اوصاف نه مانند علّت اَولی‌اند که از جملهٔ ذوات‌اند تا تعدّد آن صفات قدیمه، مستلزم تعدّد قدما گردد، بلکه تعدّد قدما نزدیک ایشان لازم می‌آید. چرا که قائل‌اند به قِدَم ذواتِ عقول عشره و تعدّد قدما در ذات ممتنع است، نه در صفات.

گفتن آن جهود علیّ ـ کرّم اللّه وجهه ـ را[5] [که اگر اعتماد داری بر حافظی حق، از سرِ این کوشک خود را در انداز](۱۷۱)

[۳۶۹] چون بدانستی کـه شکّـر دانـه‌ای — پس بدانـی کـاهْلِ شکّـر خـانه‌ای

۱.س: ـ ز. ۲.س: بی‌تحقیق. ۳. ش: هذ.
۴.س: قدیم. ۵. س: ـ را.

بیان امتحان خویش است که ذات خویش را چون دانستی که دانهٔ شکّر است، پس بدان که من لایق شکّرخانه‌ام و جای من انبارخانهٔ شکّر است، نه انبارِ کاه و حنظل که حکیم هیچ چیز را بی‌جای و بی‌موقع نمی‌گذارد. /87A/ که[1] هر نیک و بد را در مرتبهٔ خویش نگاه می‌دارد. پس شکّر را آن حکیم در انبارخانهٔ حنظل نخواهد فرستاد و دُرّ یتیم را در دست مجنون نخواهد نهاد. چون امتحانِ[2] خویش کردی که حنظل‌ام یا شکّر، پس امتحانِ حق سبحانه کرده باشی که امتحانِ حقّ سبحانه امتحانِ توست مر ذات خویش را که من مناسب جزای نیک‌ام یا لایق سزای بد.

[۳۷۰] پس بدان بی‌امتحانی که اله — شکّری نفْرستدت ناجایگاه

یعنی: چون امتحانِ خود کردی و خود را دانستی که من شکّرام، پس حق ـ سبحانه تعالی ـ را بی‌امتحان بدان که چون تو شکّر هستی، تو را بی‌جای و بی‌موقع نخواهد فرستاد که تو را در انبارخانهٔ حنظل و زهر نخواهد نهاد.

[۳۷۱] پس بدان بی‌امتحان از علمِ شاه — چون سری نفْرستدت[3] در پایگاه

یعنی: چون دانستی که من شکّر دانه‌ام، پس بدان که سرور و سردارم و حق تعالی سرور و سردار را در پایگاه نخواهد راند. پس چون خود را امتحان کردی و پی به حال خویش در زشتی و خوبی بردی. پس حق ـ سبحانه تعالی ـ را نیز امتحان کردی و دانستی که حق ـ سبحانه تعالی ـ عادل است که همه کس را درخورِ حالِ او نگاه می‌دارد و بر گردنِ هیچ‌کس بار ظلم و ستم نمی‌نهد.

زان چنان بی‌خرده کی کردم گزاف — تا زنم بر دشمنان هر بار لاف

مراد از «بی‌خرده» بی‌تحقیق و بی‌امتحان است.

یعنی: بی‌تحقیق نمودن و بی‌خرده‌بینی از حالِ معشوق کی بازگردم، بلکه حالِ معشوق را دیده و تحقیق نموده، بر دشمنانِ معشوق لافِ عفّت و پاکی زنم.

---

۱. س: گو. ۲. س: ـ امتحان. ۳. س: نفرسندت.

قصّهٔ مسجد اَقصی و خرّوب و عزم کردنِ داود[1] [بر بنای مسجد][(۱۷۲)]

[۳۹۷] گفت: ای مـغلوب! مـعدومیْت کـو   جز به نسبت نیست معدوم أنْصِتُوا

یعنی: نیستی و فنا که در تو حاصل است، نه به[2] نسبت جمیع اسما و صفات است که جمیع اسما و صفاتِ تو فانی شده باشد، بلکه فنا است /87B/ به نسبت بعض صفات که بعض صفاتِ تو در ذاتِ حق سبحانه فانی و مستهلک‌اند، نه جمیع صفات. چرا کـه مـقیّد و چون را ذات مطلق و بی‌چون شدن محال است و نیز لذّت وصال بعد از آن مرگ[3] ثابت شود.

(بیت:)[4]

چه کنی وصل دلبـری کـه تـو را   دیـــدنِ او هـــلاکِ جـــان آمـد

پس فایدهٔ فنا مر بنده را در آن است که شائبهٔ تقیّد و عبودیت باقی ماند.

[۴۰۴] در جهان‌گر لقمه وگر شربت است   لذّتِ او فـــرعِ مـــحوِ لذّت است

یعنی: در این جهان، حصولِ لذّتِ لقمه و نعمتِ شربت بعد از محوِ لذّات آخر است و دریافتِ هر مطلب بعد از فنای اغراض دیگر است، مثلاً حصول لقمه‌ای نان[5] بی‌محنتِ جان و بی‌کوششِ ارکان درگلوی هیچ انسان، بلکه در حوصلهٔ هیچ حیوان درآمدن متعذّر است. تا که جماعت کثیرْ لذّت عیش شب و روز محو نکند، لذّت حصول لقمه‌ای نـان به‌دست هیچ کس ناید، چنانچه مقرّر است که سیصد و چند کس در ایـن عـالمْ رنـج و محنت می‌کشند تا لقمه‌ای نان در دهانِ یک کس حاصل می‌گردد.

(بیت:)

ابر و بـاد و مـه و خـورشید و فـلک در کـارند
تا تو نانی به کـف آری و[6] بـه غـفلت نـخوری

۱.س، ش: او.   ۲.س: ـ به.   ۳.ش: برکه.
۴.س: ـ بیت.   ۵. س: نا.   ۶.س: ـ و.

پس حصول جمیع لذّات معنوی، فرعِ محو لذّات صوری است و افزایشِ نهالِ جان، بعد از قمعِ شاخِ لذّات این جهان[۱] است

شرحِ[۲] ﴿إنّما المؤمنون[۳] إخوة﴾

[۴۱۹] فرق[۴] [و] اشکالات آید زین مـقال لیک نبْود مثلِ این باشد مـثال

یعنی: از این مقال که نور انبیا و اولیا مانند نور آفتاب‌اند که به اعتبار تعدّدِ صورت و شکلْ متعدّد و مختلف‌اند، امّا به اعتبار ماهیّت و حقیقتْ واحد و یک‌ذات‌اند، چنانچه نور آفتاب به اعتبار خانه‌های متعدّد[۵] متغایر و متعدّد است ولیکن/88A/ وقتی که آن خانه‌ها را رافع کنی، همان یک نور نمودار می‌شود.[۶] پس ارواحِ اولیا و انبیا به سبب تعدّد خانهٔ تن متعدّد می‌نمایند و اگر نه فی‌الواقع یک روح‌اند و روح عوام که مانند اَنعام‌انـد مختلف‌الافرادند، مانند نور چراغ که در فضای سرا و باغ است که نور هر چراغ کـه در سرای و باغ است، مختلف و متعدّد است که نور این خانه غیر نور آن خانه است. فرق در میان هر دو روح به اعتبار صور و اشکال ظاهر می‌شود که در مظهر صورت و شکل، فرق در میان روح انبیا و در میان روح سایرالناس ظاهر می‌شود که نور انبیا و اولیا مانند آفتاب است و نور سایر الناس مانند نور چراغ است و این هر دو نور محسوس‌اند.

پس فرق در میان روحَین به اعتبار صورت و شکلْ ثابت می‌شود و نه به اعتبار ماهیّت که ماهیّتِ روحَین ممتاز باشد و یکی از دیگری امتیاز یابد؛ از این کلام حاصل نمی‌شود. چرا که بیان اتّحاد ارواح مؤمنان و عـدم اتّـحاد ارواح غـیرمؤمنان بـالکُنه در ایـن جـهان محسوس حاصل نمی‌شود. چرا که ارواح از مجرّدات‌اند و این عالم از مرکّبات است. پس مجرّد در لوح مرکّب چگونه انطباع[۷] پذیرد و چگونه فرق را جای گیرد که فرق ماهیّت و

۱. س: جان. ۲.س: شره. ۳.س، ش: المؤمنین.
۴. س: قرق. ۵.س: + و. ۶. س: + و.
۷.س، ش: انتباع.

حقیقتِ روحَین در این عالم حاصل آید؟! پس این مقال مثال است نه مثل. چرا که در مثْل توافق ممثَّل با ممثَّل به در جمیع امور معتبر است، به‌خلاف مثال که در مثالْ توافق در بعض وجوه کافی است، چنانچه تشبیهِ رجلِ شجاع به شیر محض به اعتبار دلیری آورده می‌شود، نه به اعتبار جمیع وجوه مانندگنده دهانی و تب دائمی[1] و غیر آن اوصاف که در ذات شیر موجود است. پس ظهور فرق در میان ارواحِ مؤمنان و در میان ارواح غیرمؤمنان در مثال نور آفتاب و در مثال نور چراغ که نور مؤمنان مانند نور آفتاب است و نور غیر /88B/ مؤمنان مانند نور چراغ است به اعتبار ظاهر و صورت است، نه به اعتبار ماهیّت و حقیقت است.

[۴۶۲] **بر مثالِ عنکبوت آن زشتخو** — **پرده‌های[2] گنده را بر بافت[3] او**

[۴۶۳] **از لُعابِ خویش پردهٔ نور کرد** — **دیدهٔ ادراکِ خود را کور کرد**

مراد از «زشتخو» حکیم طبیعی[4] است که جمیع ارواح را واحد می‌داند[5].

یعنی: آن زشتخو از لعابِ قیل و قال و از ریسمانِ بحث و جدال خویش، خانهٔ معرفت و شناختِ حقایق اشیا می‌سازد و حال آنکه آن خانه، حجابِ راه او می‌گردد.

[۴۵۶] **این مثالِ جانِ ربّانی بوَد** — **نه مثالِ جانِ حیوانی بوَد**

یعنی: مثالِ تعدّد چراغها[6] مثال جان حیوانی است که جان هر حیوان مانند نور هر چراغ علی‌حده است که فوتِ یکی موجبِ فوتِ دیگری نیست، به‌خلاف جان ربّانی که فوتِ یکی موجب فوتِ جمیع جانها است. چرا که آن جانها نه مانند چراغ خانه‌هاست، بلکه آن جان مانند شعاع خورشید است که تا خورشید آسمان تابان است، نور آن خورشید در جمیع خانه نمایان است؛ چونکه آفتاب در تحت‌الأرض رود، نور جمیع خانه‌ها مظلم و تاریک شود، به‌خلاف نور چراغ که فوتِ نور یک چراغ، سببِ فوتِ نور چراغ دیگر نیست.

---

۱. س: دایی.
۲. ش: پردهائی.
۳. ش: می‌بافت.
۴. س: طبع.
۵. س: میدانند.
۶. ش: چراغهای.

بقیّهٔ قصّهٔ بنای مسجد اَقصیٰ

[۴۷۰] هـمچو از آب و گـلِ آدمکـده — نور زان کُه پاره‌ها تابان شـده

[۴۷۱] سنگ بی‌حمّال آیـنده شـده — وان در و دیوارها زنـده شـده

یعنی: سنگهای آن مسجد مانند آدم و سایر جاندار که به نور جان زنده و خود به خود آینده‌اند نیز متحرّک و خود به خود آینده شدند.

[۴۷۲] حق هـمی‌گوید کـه دیـوارِ بـهشت — نیست چون دیوارها بی‌جان و زشت(۱۷۳)

[۴۷۳] چون در[1] و دیوارِ تن بی‌آگـهی‌ست — خانه باشد زنده چون /89A/ شاهنشهی‌ست

یعنی: دیوارهای بهشت نه مانند آب و گل است که بی‌جان و بی‌دل است و نه مانند در و دیوارِ تنِ آن کس است که از یاد حق غافل و بی‌آگاه است که تن غافل و بی‌آگاه مانند دیوارِ آب و گل است. پس تنِ آن کس که باخبر و آگاه است، مانند آن خانه است که در آن خانه شاهنشاه است و مانند بهشت است که آن بهشت خانهٔ اللّه است. پس دیوارِ بهشت زنده و آگاه است.

[۴۸۰] خانهٔ دل بین ز غم ژولیده شد — بی‌کَناس از توبه‌ای روبیده شد

[۴۸۲] هست در دل زندگی دار الخلود — در زبانم چون نمی‌آید چه سود

یعنی: خانهٔ دل که از خاشاکِ غم دنیا ملوّث و ژولیده شد، پس آن دلْ بـی‌دستیاریِ کنّاس از جاروبِ توبه روبیده شد که روبیدنِ دل، توبه‌کردن است از غم دنیا و ما فیها.

در بیان آنکه حکمای طبیعی گویند که[2] آدمی[3] [عالم صُغریٰ است](۱۷۴)

[۵۲۵] مصطفی زین گفت کآدم و انبیا — خَلْفِ مـن بـاشند در زیـرِ لوا

۱.ش: زر. ۲. س: + روی. ۳. س: ـ آدمی.

یعنی: مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ فرمود که آدم و سایر انبیا در روز قیامت، خلف و زیر لوای من باشند.(۱۷۵) برای آنکه اگرچه پیغمبرِ ما از روی صورت و ظاهر مؤخّر است ولیکن از روی معنی و حقیقت مقدّم است که ایجادِ آدم و سایر انبیا به واسطهٔ وجود و حصولِ آن پیغمبر است. پس به اعتبار غرضْ[۱] مقدّم است، چنانچه نشاندنِ باغبان شجر[۲] را برای ثمرهٔ آن درخت است. پس ثمره اگرچه از روی ظاهر و صورت از درخت زاده است، امّا از روی معنی و حقیقت آن ثمره جدِّ جدِّ آن درخت افتاده است؛ همچنین معنی این حدیث که «نحن الآخرون السابقون»(۱۷۶) سبقت به اعتبار معنی است، نه به اعتبار صورت، چنانچه کلمهٔ «نحن» که برای جمع[۳] /89B/ است نیز دالّ است که مراد از سبقت به اعتبار غرض[۴] است، نه به اعتبار مزید مرتبه؛ و شکّ نیست که مرتبهٔ عوام از مرتبهٔ انبیا برتر نیست و صیغهٔ جمعْ تقاضای جمیع امّت می‌کند که شامل جمیع افراد باشد و قول حضرت جنید را که «لوائی أرفع من لواء محمّد»(۱۷۷) همین وجه را محمل است که وجود جنید به اعتبار فکر و اعیان ثابته مقدّم از وجود پیغمبر است، بلکه لوای هر متأخّر متقدّم است بر لوای هر متقدّم و لوای هر پسر مقدّم است بر لوای هر پدر که اگر چه پسر به صورت پسر است، امّا از روی غرض پدر است.

تفسیر این حدیث[۵] که «مثل اُمّتی کمثل سفینة نوح»(۱۷۸)

[۵۴۵]	یک زمانی موجِ لطفش بالِ توست	آتشِ قهرش دَمی حمّالِ توست
[۵۴۶]	قهرِ او را ضدِّ لطفش کم شُمَر	اتّحادِ هر دو بین اندر اثر

در این ابیاتْ کمالِ مبالغه است در اثبات تصرّف شیخ که در آنِ واحدْ فعلِ قهر و لطف آن شیخ جاری است، اگرچه قهر و لطف متضادّند که در آنِ واحد صدور هر دو محال است

۱. س: عرض.
۲. ش: شجره.
۳. س: جمیع.
۴. س: عرض.
۵. س: + است.

ولیکن قدرت و تصرّف شیخ به این مثابه است که قهر و لطفِ او در آنِ واحد جاری است.

یا مراد آن است که قهر و لطفِ آن شیخ، متضّاد مدان که قهرِ او عین لطف است که فعلِ او عین حکمت و مصلحت است مر طالب را.

[۵۵۲] در صفِ معراجیان چون بیستی[۱] چون بُراقت می‌کشاند نیستی

لفظ «چون» برای انکار است.

یعنی: اگر در صفِ معراجیان ـ که عبارت از عارفان است ـ ملحق و منقاد نیستی، پس خِنگِ تو در صف معراجیان چگونه پای نیستی خواهد گشاد و تو را با نیستان چگونه خواهد رساند؟!

[۵۵۳] نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراجِ کِلکی تا شکر

مراد از «معراجیان زمینی»/90A/ ذوات انبیا است که معراجِ ایشان از زمین تا قمر است و معراج جماعت فقرا مانند معراج نیشکر تا شکر است که از مرتبهٔ نقصان به مرتبهٔ کمال و بهره‌ور است، نه آنکه عروج ایشان از زمین تا فلک است.

بقیهٔ قصّهٔ اهل سبا و نصیحت و ارشاد سلیمان علیه السلام(۱۷۹)

[۸۵۳] مرغ جبری را زیان[۲] جبرگو مرغِ پراشکسته را از صبر گو

جبری که[۳] صدور خیر و شرّ را از اختیار خود گذرانده است و خود را در این افعالْ مجبور محض مانند سنگ و چوب خوانده است، آن جبری[۴] را زیان و خسارتِ دارین در اختیارِ این عقیده بیان فرمای و از این اعتقاد فاسد[۵] تحذیر نمای تا بدین حیله، ربقهٔ اطاعت [و] عبودیت از گردن خویش نیندازد و مرغ پراشکسته ـ که عبارت از عاجز و

۱. ش: نیستی. ۲. س: زبان. ۳. س: + از.
۴. س: خبری. ۵. س: فاصد.

درمانده است ـ از تحصیل دنیا به اختیار یا به اضطرار او را تعلیمِ منفعتِ تحمّلِ صبر و رضا و تسلیم در جمیع امور اظهار نمای.

[۸۵۴] مرغِ صابر را تو خوش دار و معاف — مرغِ عنقا را بخوان اوصافِ قاف

یعنی: مرغِ صابر که خود را در صدور افعال مختار و غیرمجبور دانسته است و در اطاعت اوامر و نواهی کوشیده است، او را معاف و خوش‌دار که در آن اعمال و افعال او را واگذار؛ و مرغ عنقا را که قافِ قناعتْ را مأوا[1] و مسکن خود ساخته است، او را اوصاف حسنهٔ قناعت بیان بکن که قناعتْ گنجی از گنجهای رحمان است و مرتبهٔ قناعتْ بهتر از مرتبهٔ سلطنت است.

[۸۵۵] مر کبوتر را حَذَر فرما ز باز — باز را از حلم گو و احتراز

یعنی: کبوتر که در آشیانهٔ خانه[2] به آب و دانه قوت ساز است و نه مانند عنقا بلندپرواز است، او را از مخالطت و مصاحبتِ پادشاهان جابر و ظالم[3] پرهیز و احتراز فرمای که مخالطتِ پادشاهانِ ظالمْ[4] مضرّت دنیا و آخرت[5] است /90B/ که بیم جان و تهلکهٔ ایمان است؛ و باز ـ که عبارت از پادشاهان است ـ کظم غیظ و تحمّل را تلقینِ آن[6] فرمای که پادشاه آن است که مشفق و حلیم بر جان[7] است، نه آن که مانند دیو از بهر ریو خونریز بود.

[۸۵۶] آن خفاشی را که شد او بینوا — می‌کُنش با نور، جفت و آشنا

یعنی: خفّاش که به سببِ ضعفِ بَصَرِ خویش از آفتابِ معرفت محجوب است، او را به اعطای نور بصیرت و دیدهٔ معرفت مدد نمای و با نور آفتاب آشناگردان.

[۸۵۸] همچنین می‌رو ز هدهد تا عقاب — رهنما واللّه أعلم بالصّواب

۱.ش: ماوای. ۲. س: + که. ۳. س: + و.
۴. س: + و. ۵. س: آخریت. ۶. ش: ـ آن.
۷. ش: جهان.

و هدهد که مانند زاهد ریاکار برای حصول جاه و انقیاد خلق‌اللّه، از خوردن دانـه و حبوبْ حلق بسته است و برای خوردن سنگریزه در بادیه نشسته[۱] است، او را از این نیّت بازدار و بر اوضاع سایر خلق‌اللّه آر.

(بیت:)

راهرو گر در ریا کوشد، مریدِ شهوت است
بیوه‌زن چون رخ بیاراید، به بندِ شوهر است

و عُقاب را که گاه در آب و گاه در خشکی است، او را یک روی نمای که بین بین ماندنْ موجبِ خسارت است.

(مصرع:)

دو دل بودن بجز بی‌حاصلی نیست

آزاد شدنِ بلقیس از ملک و مال[۲]

[۸۷۷] این سبب را من معیّن گفتمی گر نبودی چشمِ فهمت را نمی

یعنی: سببِ معیّنِ[۳] عشقبازیِ بلقیس با تخت[۴] خویش یا سبب معّینِ تعشّقِ هر پیشه‌ور به ادوات و آلات حرفت خویش بیان کردمی و اظهار نمودمی ولیکن ادراک مردم را نمی و رطوبت است که بدان رطوبت و نمی نمی‌توانند سرّ این تعشّقْ معقول ساخت. چرا که عشق جاندار بر غیر جاندار غیرمعقول است و جنسیت در میانِ مفید و مستفید شـرط است. شاید که سببِ تعشّقِ بلقیس ـ واللّه أعلم بالصواب ـ غیر آن بوده باشد که تخت و تاجْ نشانِ جاه و علامت /91A/ سروری است و حُبّ جاه و سروری در هر سر متمکّن است و

۱. س: سنگه‌ریزه دریا بنشسته.
۲. ش: ـ آزاد شدن بلقیس از ملک و مال.
۳. ش: ـ معیّن.
۴. س: بخت.

ازالهٔ آن جاه[۱] یکایک متعذّر و مشکل است، چنانچه مقولهٔ[۲] اکابر دین است «آخـر مـا یخرج من رؤوس الصدّیقین حُبّ الریاسة[۳].»(۱۸۰) پس شاید که تعشّقِ بلقیس بدان تخت این بوده باشد، چنانچه بیت لاحق مُشعِرِ این معنی است.

[۸۸۰]	**پس سلیمان گفت گرچه فی‌الأخیر**	**سرد خواهد شد بر او تاج و سریر**[۴]
[۸۸۹]	**خـاک را و مُـضغه را و نُـطفه را**	**پیشِ چشـمِ مـا هـمی دارد خـدا**
[۸۹۰]	**کـز کـجا آوردمت ای بـد نـیت**	**که از آن آمـد هـمی خِـفریقی‌ات**
[۸۹۱]	**تو بـدان عـاشق بُـدی در دَوْرِ آن**	**منکرِ این فـضل بـودی آن زمـان**
[۸۹۲]	**این کرم چون دفعِ آن انکارِ توست**	**که میانِ خاک مـی‌کردی نـخست**

یعنی: حق ـ سبحانه تعالی ـ خاک و نطفه را و مضغه را برای اعتبار و انتباهِ ما پـیشِ مـا نهاده است و بدان هر واحد، گوشِ تنبّه[۵] ما گشاده است کـه تـو را ای مـنکرِ نـعمت از خاک و نطفه و مضغه پیداکردم و حال آنکه تو در همان خاک بودی که انکارِ قدرت و فضلِ ما می‌نمودی که آفرینش خویش که بدین کمال است، از این مشتی خـاکْ انکـار می‌کردی که حق تعالی ما را از این خاک چگونه جاندار خواهد ساخت و بـه خـلافتِ عرصهٔ زمین چگونه خواهد نواخت؟! پس این کرمِ ما دفع آن انکارِ تو است که پیش از خلقت می‌کردی.

[۸۹۳]	**حـجّتِ انکـار شـد انشـار تـو**	**از دوا بـدتر شـد ایـن بـیمارِ تـو**
[۸۹۴]	**خـاک را تـصویرِ انکـار از کـجا**	**نطفه را خصمی و انکار(۱۸۱) از کجا**

یعنی: این انکارِ تو، حجّت و دلیلِ الزامِ تو شد. چرا که خاک را قوّتِ انکار و صورت خصمی از کجا است؟! چرا که خاکْ بی‌دل و بی‌جان است و خصومت و انکار، تقاضای اهل روح و جان است. پس چون انکار از خاک /91B/ ظاهر شد، پس آن انکار آن خاک را

---

۱. س: + پگاه. ۲. س: منقوله. ۳. س: منقوله.
۴. ش: + آزاد شدن بلقیس از ملک و مال. ۵.ش: تنبیه.

عینِ الزام گشت که چون خاک را حق سبحانه قوّت انکار داد، پس چرا خاک و آب و باد و آتش را تربیت داده، روح و جان در آن هر واحد نتواند نهاد؟!

[۸۹۵] چون در آن دَم بی‌دل و بی‌سِر بُدی — فکـرِ[۱] ایـن کـارِ مـرا مـنکر بُـدی

[۸۹۶] از جمادی چون که انکارت بِرُست — هم ازین انکار حشرت شد درست

یعنی: در آن وقت که خاکِ محض بودی که سراسر آب و گِل بودی، پس آن زمان[۲] انکارِ قدرتِ ما می‌نمودی. پس آن انکارْ حجّت بر تو گردید و چون انکارِ تو از خاکِ تو برست، پس از همان انکار حشر و نشرِ تو نیز شد درست. چرا که چون حق تعالی تو را از همین خاک موجود کرد، پس تو را در روز قیامت چون اعادهٔ تو نتواند نمود ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾.

[۸۹۹] پس هـــم انکـارت مـبیَّن مـی‌کند — کز جماد او حشرِ صد فـن مـی‌کند

یعنی: پس آن انکارْ اظهار و بیانِ آن می‌کند که حق تعالی در حشرِ اجسادْ صد فن و صد صنعت می‌تواند کرد که خاک را در روز قیامت جاندار ساخته، جزا و سزا[۳] را از آن جاندار بستاند.

[۸۹۷] پس مثالِ تو چو آن حلقه زنـی‌ست — کز درونش خواجه گوید: خواجه نیست

[۸۹۸] حلقه زن زین نیست پندارد که هست — پس ز حـــلقه بـــرندارد هـــیچ دست

[۹۰۱] آب و گِل می‌گفت خود انکار نـیست — بانگ می‌زد بی‌خبر مه اِخـبار نـیست

یعنی: مَثَلِ تو مَثَلِ آن حلقه‌زن است که از درون خانه صاحبخانه منکرِ وجودِ خود باشد و تو از آوازِ او بدانی که صاحبخانه در خانه است. پس انکارِ او عینِ اقرار است. پس همچنین انکارِ خاک بر انسان ساختن حق تعالی از آن خاک عینِ اقرار است بر آنکه حق/92A/ تعالی قادر است بر انسان ساختن خاک را که خاک را چون قدرتِ انکار داد،

---

۱. س: + و.
۲. س: زنان.
۳. ش: سزای.

پس چون در آن خاکْ جان و روح نتواند نهاد؛ چرا که انکار و خصومت لازمهٔ روح و جان است. پس خاک را در حقّ انکار مرتبهٔ انسان حاصل شد اگرچه آن خاک و نطفه و مضغه بی‌خبر از این اسرار نهان است که این انکار عینِ اقرارِ اوست.

[۹۰۰] چند صنعت رفت از انکار تا — آب وگِل انکار زد از «هل أتیٰ» (۱۸۲)

یعنی: بسیار صنعت و تربیت و اظهارِ مؤنت و پرورش در آب و گِلِ آدم و اهل عالم از کارخانهٔ قدرت و تکوین سر زد و ظاهر گردید تا آن آب و گِل را مرتبهٔ انکار رسید.

چاره کردنِ سلیمان در احضارِ تختِ بلقیس

[۹۱۰] ساجد و مسجود از جان بی‌خبر — دیده از جان جنبش و اندک اثر

[۹۱۱] دید در[1] وقتی که شد حیران و دنگ — که سخن‌گفت و اشارت‌کرد سنگ

یعنی: ساجد و مسجود از وجودِ جان حقیقی در آن سنگ بی‌خبر است که نمی‌داند آن ساجد که در آن مسجود، جان و روح هست یا نیست و جانِ مسجود به طریق اَولیٰ بی‌خبر است. چرا که در آن مسجود ـ که عبارت از سنگِ منحوت است ـ نه حقیقت جان است و نه اثر آن جان است. پس ساجد و مسجود، از جان حقیقی بی‌خبر است. ولیکن چشم و دیدهٔ آن ساجد در آن مسجود، جنبش و اثری از جان حقیقی[2] بدید که آن مسجود جنبش و حرکت نمود، حیران و دنگ‌گشت که ای عجب! سنگ سخنگو و اشارت‌کننده هست و ندانست که آن جنبش و حرکتْ اثرِ جان حقیقی است که آن جان حقیقی بر این سنگ پرتو انداخته است و این سنگِ منحوت[3] را مانند آدمی متحرّک و جاندار ساخته است، چنانچه کلام کردنِ گوسالهٔ سامری از پرتوی جان حقیقی بود که آن گوساله /92B/ حرکت و بانگ می‌نمود که سامری از خاک پای جبرئیل آن گوساله را ساخته بود.

---

۱. س: شد. ۲. س: + وقتی که. ۳. س: میخوت.

[۹۱۲] **نردِ خدمت چون به ناموضع بباخت**[1] **شیرِ سنگی را شقی شیری شناخت**

[۹۱۳] **از کرَم شیرِ حقیقی کرد جود** **استخوانی سوی سگ انداخت زود**

[۹۱۴] **گفت:گرچه نیست آن سگ بر قِوام** **لیک ما را استخوان لطفی‌ست عام**

یعنی: چون آن ساجد نردِ خدمت به ناموضع بباخت که سنگِ منحوت را مسجود و معبودِ خود پنداشت که نقش و صورت شیر که بر سنگِ منحوت بود، شیر حقیقی پنداشت. پس حق تعالی به حسب گمان و موافق پندارِ او استخوانی از خوانچهٔ دنیا پیش آن سگ انداخت که به سبب اطاعت و پرستش آن سنگ متمنّای[2] آن ساجد[3] ـ که مانند سگ طالب دنیاست ـ حاصل گردانید[4]. اگرچه آن سگْ لایقِ این چند استخوان نبود ولیکن آن کریم حقیقی، کرم و احسانِ خویش اظهار نمود.

مثلِ قانع‌شدن آدمی [به دنیا]

[۱۰۵۳] **گورِ چه؟ از صیدِ غیرِ دوست دور** **جمله شیر و شیرگیر و مستِ نور**

[۱۰۵۴] **در نظارهٔ صید و صیّادیِ شَه** **کرده ترکِ صید و مُرده در وَلَه**

یعنی: آن گور چه قسم گور است که از صیدِ غیر دوست و از شکار غیر صیّاد حقیقی نفور است که آن گور جمله شیر و شیرگیر است و مستِ نور حق است، نه گور و صید هرکس است. مراد از «گور» طالب صادق است که آن طالب در راه مانند میّت[5] در دست غسّال خود را ساخته است که نفس و هویٰ را پیش از طلب کُشته است، بعد از آن مطلب پیش کرده‌است.

[۱۰۵۵] **همچو مرغی مُرده‌شان بگْرفته یار** **تا کند او جنسِ ایشان را شکار**

یعنی: این جماعت شیر و مستِ نور حق، مرغ مُرده را ـ که عبارت از فانی فی‌اللّه است ـ /93A/ یار و مددکارِ خویش گرفته‌اند تا فانی فی‌اللّه به مقتضای جنسیت آن گور را ـ

---

۱. س: نباخت. ۲. س: ممتنای ۳. س: مساجد.
۴. س: کردانیذ. ۵. س: مست.

که عبارت از طالبِ صادق است ـ قبول فرمایند و برای تربیت ایشان را اختیار نماید.

[۱۰۶۵] مُرده زنده‌کرد عیسی از کرَم — من به کفِّ خالقِ عیسی دَرَم

یعنی: چون عیسی مُرده را زنده ساخت از کرم حق، پس من که در کف خالق عیسی‌ام، مُرده چگونه باشم؟!

[۱۰۶۸] شد زعیسی زنده لیکـن بـاز مُـرد — شاد آن کِاو جان بدین عیسی سپرد

چون زنده کردنِ عیسی آن جانی را بود که بقای آن جان به واسطهٔ تن بود و فنای تن واجب و لاچار است؛ پس فنای آن جان نیز لاچار است، به خلاف عیسیِ بـاطنی ـ کـه عبارت از اولیاء اللّه است ـ که زنده کردنِ ایشان جانی راست که حیاتِ آن جان بدون تن است و روح مجرّد است که مَرکب آن روح چیزی دیگر است، نه این تن.

قصّهٔ رستنِ خرّوب در گوشهٔ مسجد اَقصیٰ

[۱۴۱۲] چون نباشد منّتش بر جانِ ما — چون که شکر منّتش گوید خدا

در کشف المحجوب در بیان ترجیح فقر بر غنا مذکور است که فقر افضل است از غنا؛ چرا که حق سبحانه در روز قیامت با فقرا منّت و معذرت[۱] خواهد کرد که من شما را در دار دنیا در بوتهٔ فقر انداختم و شما را منعم و اهل ثروت نساختم و بر اغنیا عتاب خواهد کرد که من شما را نعمت دادم و حقّ شکر آن نعمت بجا نه آوردید. پس حق سبحانه منّت فقرا و منّت انبیا مانند حضرت نوح و غیر آن کشیده[۲] باشد.(۱۸۳)

در تفسیر حدیث مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ «إنّ اللّه تعالی خلق الملائکة و رکّب [فیهم] العقل»(۱۸۴) إلی آخر[۳]

[۱۵۱۲] زانکه جانی کان ندارد هست پست — این سخن حقّ است و صوفی‌گفته است

---

۱. س: مغزرت. ۲. س: کشید. ۳. ش: ـ در تفسیر... آخر.

یعنی: جانی که آن جانْ هستی و بقای جبرئیل نداشته باشد، آن جانْ پست و کمتر از جان بهایم است، چنانچه صوفی حقیقی ـ که رسول خدا است ـ فرموده است /93B/ که: «کسی که غالب باشد شهوت او بر عقل او، آن کس پست‌تر از بهایم است.»[۱]

[۱۵۲۱] پس درین ترکیب حیوانی لطیف آفـــرید و کـرد بـا دانش اَلیـف

یعنی: در این ترکیب حیوانی که از روی صورت و ظاهر لطیف است و ترکیب انسانی است، این علوم مذکوره ـ که حکمت و هندسه و غیر اوست ـ بیافرید و آن ترکیب را با دانش آن علوم مذکوره مرکّب و اَلیف گردانید.

[۱۵۲۲] نـــام کـالأنعام کـرد آن قـوم را زانکه نسبت کو به[۲] یقظه نوم را

یعنی: آن جماعت که ترکیب انسانی دارند و این علوم مذکوره در ذات آن جماعت مرکّب و اَلیف است، نام آن قوم مـانند اَنـعام است کـه آن جـماعت غـافل از آخـرت و انجام‌اند. پس این چنین کس را «کالأَنْعَام» می‌نامند که از احوال آخرت غافل و نائم‌اند. پس دانش اُخروی مانند یقظه است و دانش دنیوی مانند خواب است؛ و ایـن عـلوم و نجوم و فلسفه و طبّ مانند نوم است که موجبِ غفلت آخرت است.

[۱۵۲۳] روحِ حـیوانـی نـدارد غـیر نـوم حسـهای مـنعکس دارنـد قـوم

یعنی: چون روح حیوانی غیر از نوم و غیر از غفلت از امور اُخروی ندارد، پس قومی که به صورت انسان و به معنی حیوان‌اند که غیر از خواب و خور نمی‌دانـند، حسـهای خویش واژگونه و منعکس دارند که اگرچه از روی ظاهر بیدار و هشیارند که اگر[۳] با علم و دانش الیف‌اند لیکن از روی حقیقت در غفلت و نوم‌اند که از امور اُخروی غافل و نائم‌اند. پس این قوم، صورت انسان و حواسّ حیوان دارند.

---

۱. س، ش: + در تفسیر حدیث مصطفی علیه‌السلام.
۲. س: ـ به.
۳. ش: اگر چه.

[۱۵۲۴] یقظه آمـد، نـومِ حـیوانـی نـماند انعکاسِ حسّ[۱] خود از لوح خوانـد

«یقظه» عبارت از علم و معرفت /94A/ احوال اُخروی است و غیر این معرفت به منزلهٔ نوم است. پس چون علم و معرفت آمد، نوم حیوانی نماند و انعکاس و خـلاف حسّ[۲] خویش از لوح محفوظ خواند که او را در آن انعکاس و خلاف هیچ شبهه[۳] نماند که پیش از این حسّ[۴] حیوانی داشت.

[۱۵۲۵] همچو حسّ آن که خواب او را ربود چون شد او بیدار، عکسش رو نمود

یعنی: حسّ حیوانی او به حسّ انسانی و خواب غفلت او مبدّل به هشیاری و یـقظه گشت، مانند کسی که از خواب بیدار شود و از نوم هشیار گردد.

چالش عقل با نفس چون تنازع مجنون با ناقه(۱۸۵)

[۱۵۵۹] کین سفر زین پس بوَد جذبِ خدا وان سفر بر نـاقه بـاشد سـیرِ مـا

یعنی: این قسم سفری که از ناقهٔ تن فرود آید و گویِ چوگانِ دستِ حق گشته، تک و پویی نماید و خود را در میدان مقصود زند، موقوف جذب خداست که آن جذب برابر عبادت ثَقَلین است و این قسم جذبْ مخصوص به ذات خاتم رُسُل است ﴿سُبْحَان الَّذِی أَسْرَیٰ بِعَبْدِهِ لَیْلاً﴾ که حق تعالی آن پیغمبر را طلب فرمود و به طلب و تقاضای حق به غیر سواری[۵] تن به سوی حق تعالی عروج نمود ﴿فأَوْحَیٰ إِلَیٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَیٰ﴾ شنید و ﴿جَاءَ مُوسَیٰ لِمِیقَاتِنَا﴾ که به ارادهٔ خویش بود ﴿لَنْ تَرَانِی﴾ شنید و آن سیر، سیرِ جذب بود و این سیر، سیرِ سلوک.

[۱۵۶۴] کـالبدنامه است انـدر وی نگـر هست لایـق شـاه را آنگـه بـبَر

---

۱. س: حسن.
۲. س: حسن.
۳. س، ش: شبه.
۴. س: حسن.
۵. س: اسواری.

[۱۵۶۵] گوشه‌ای رو نامه را بگشـا بـخوان   بین که حرفش هست در خوردِ شَهان

مراد از «کالبد» دل است که آن دل به منزلهٔ نامه و کتابت است؛ اگر آن دل از غلّ و غشِّ نفس و هویٰ پاک است، پس بُردنِ آن نامه پیش پادشاه لایق و سزاوار است و اگر نه لایق پاره‌کردن است./94B/

[۱۵۶۷] لیک فتحِ نـامهٔ تـن زَپ[1] مـدان   ور نه هر کس سرّ دل دیدی عیان

یعنی: دریافتن حقیقت نامهٔ تن ـ که آن نامهٔ تن از نقوش ریا و سمعه پاک است یا بدان ریا سیاه‌ناک است ـ متعذّر و مشکل است که هر کس را وقوف بر این اسرار مشکل و غیر آسان است و لهذا صحابهٔ کرام در خدمت آن فخرالأنـام از اغـراض نـفسانی کـه در دل ایشان عارض[2] می‌شود و شیطان آن اغراض را بر دلهای ایشان در وقت نماز و عمل خیر عرض می‌نمود، علاج رفع آن را طلب می‌نمودند که در وقت عبادت و طـاعت، دل از خطرهٔ ریا و سمعه[3] پاک باشد.

[۱۵۶۹] جمله بر فهرست[4] قانع گشته‌ایـم   زانکه در حرص و هویٰ آغشته‌ایـم

مراد از «فهرست»[5] اعمال ظاهری است که ما بر آن اعمال ظاهری قـانع گشـته، بـه سوی خلوص نیّت توجّه ننمودیم که فضل طاعت و عبادتْ موقوف بر نیّت است.

زشت نبْوَد کین جوالِ[6] پُر ز ریگ   می‌کشی باشد و آن هم مُرده ریگ
چون نمی‌تانی که پُر[7] لعلش کـنی   آن تهی بهتر که هـمجنسی نـئی

یعنی: در جوالی ـ که عبارت از تن است ـ که آن جوال مُرده ریگ است، اگر نمی‌توانی که از لعل و گوهر پُر کنی، پس آن جوال تهی بهتر است از آنکه همجنس آن جوال ـ که

۱. ش: رب.   ۲. ش: عازض.   ۳. س: سمع.
۴. س: فهراست.   ۵. س: فهراست.   ۶. س: جوان.
۷. س: بر.

ریگ است ـ در آن جوال پُر و آکنده کنی و در آن جوال مُرده[۱] ریگ را پُر کرده، به سوی سلطان بری.

بیانِ آنکه عارف [را] غذا نور حقّ است

[۱۶۴۳] عدل‌قسّام(۱۸۶) است،قسمت‌کردنی‌ست ای عجب که جبر نه و ظلم نیست

[۱۶۴۴] جبر بودی کی پشیمانی بُدی ظلم بودی کی نگهبانی بُدی

یعنی: میل و خواهش هر کس که به سوی جنس خویش است، مثل میل هامان به سوی قِبطی و میل موسی به سوی سِبطی یا میل کاه به سوی /95A/ کهربا و میل آهن به سوی مقناطیس و میل خر به سوی کاه و میل آدم به سوی گندم، عینِ انصاف و عدل قسّام است که آن قسّام به حکمت بالغهٔ خویش این چنین قسمت نموده است و هر یک را به سوی دیگر میل فرموده است و حال آنکه در این قسمت، نه جبر[۲] است و نه ظلم. چرا که اگرچه هر واحد در این میلْ مجبور و غیرمختار بودندی، بایستی که بعد از ظهور قباحتِ این میل، پشیمانی نمی‌نمودندی که پشیمان شدن در کارها[۳] علامت اختیار است که مجبور را در ارتکابِ فعلِ قبیح، چه جای ندامت و پشیمانی است که آن مجبور[۴] از اختیار خویش معزول و فانی است؛ و[۵] همچنین در صورت ظلم که اگر حق تعالی در افعال خویش ظالم بودی، بایستی که هیچ کس را حافظ و نگهبان نبودی که نزدیک ظالمْ رعایت حقوق غیرمنظور است و عجز عاجزان غیرمقبول. پس اگر حق ـ سبحانه تعالی ـ ظالم بودی، نظام عالم بر این نَمَط هرگز نبودی. پس نگهبانی حق سبحانه مر نظام عالم را علامتِ عدلِ حق است.

---

۱. ش: + ریگ. ۲. س: چیز. ۳. س: کارهای.
۴.س: + را. ۵.ش: نه.

[۱۶۴۵] روز آخر شد، سَبَق فـردا بـوَد — رازِ ما را[1] روز کـی گـنجا بـوَد

یعنی: روز نوشتن و املای نمودن آخر رسید و اظهار این راز و نیاز را روز راگنجایش نیست، بلکه روزها و سالها باید.

خطاب با مغروران[2] دنیا و گرفتارانِ نفس

[۱۶۶۳] جادویی‌ها را همه یک لقمه کرد — یک جهان پُر شب بُد آن را صبح خَورد

مراد از «صبح» روز مرگ است که آن روزِ مرگ، روزِ آشکارا شدنِ حقایق اشیا است و روزِ ظاهر شدنِ هر نیک و بد است.

[۱۶۶۴] روز زان خوردن نشد افزون و بیش — بل همان سان است کاِو بوده‌ست پیش

یعنی: نورِ صبحِ مرگ از خوردن جادویی‌های قیل و قال زیاده و افـزون نشـد، /95B/ چنانچه مقتضای افزونی آکل از خوردن مأکول است، بلکه آن نور صبح مـرگ[3] هـمان روشن است که پیش از خوردن بود.

[۱۶۶۵] در اثر افزون شـد و در ذات نـه — ذات را افـــزونی و آفــات نـــه

یعنی: نور صبح مرگ[4] یا اژدهای موسی از خوردن سحرهای قیل و قال در حق ذات افزون نشد که در ذات نور صبح مرگ یا اژدهای موسی زیاده و فربه نشد ولیکن در حق ظهور اثر و صفات زیاده و افزون گشت که صفت ظهور تجلّی حق سبحانه در آن روز مرگ افزون گشت. زیرا که صفت امانت حق بر عرصهٔ ظهور برآمده، ارواح عالم اموات را از حضیض کثافت[5] و کدورت تعیّن و تشخّص برآورده، به اوج تقدّس و تنزّه رساند و بر سریرِ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالجَلالِ وَ الإكْرَامِ﴾ نشاند.

---

۱. ش: ـ را. ۲.س: + آن. ۳. س: مرکب.
۴. س: مرکب. ۵. در هر دو نسخهٔ «س» و «ش» همه جا «کسافت» آمده است.

[۱۶۶۶] **حق ز ایجادِ جهان افزون نشد   آنچه اوّل آن نبُد اکنون نشــد**

یعنی: چنانچه حق تعالی در حقِّ ایجاد جهان، زیاده و افزون نیست که او سبحانه در حقّ[1] ذات خویش الآن کماکان است ولیکن افزونی و زیادتی در آن ایجاد به اعتبار ظهور صفات است که صفات و شئون آن حق که در ذات مندرج بود، در عالم کثرتْ ظهور نمود و نورِ وجودِ حق در افراد عالمْ منبسط گردید ولیکن آن نور حق، همان نور است که پیش از ظهور در این عالم بود؛ چنانچه نور چراغ که در کُنج خانه و سراست، همان نور است که در عرصهٔ صحراست، اگرچه نورِ کُنجِ خانه تُنُک است و نور صحرا وسیع و باپهناست ولیکن هر دو نور یک نور است، امّا اثر نورِ صحرا زیاده از نورِ کُنجِ خانه است که این نور تُنُک و آن نور وسیع است؛ همچنین نور حق تعالی در صورتِ اِعدامِ افراد /96A/ عالم، همان نور است که پیش از اِعدام بود ولیکن آن نور چنانچه در حقِّ ظهور عالم اجساد در صورت ایجاد زیاده و افزون است، همچنین در حقِّ ظهور عالم ارواح در صورت اِعدام نیز افزون خواهد شد.

[۱۶۵۵] **نفسها را لایق است این انجمن   مُرده را درخور بوَد گور و کفن**

مراد از «انجمن» انجمنِ دنیاست.

[۱۶۵۷] **آبِ وحیِ حق بدین مُرده رسید   شد زخاکِ مُردهای زنده پدید**

یعنی: چون آبِ وحیِ حق، بدین نفس مُرده رسید و بدان وحی به علم باطنی بهره‌مند گردید، پس آن نفس حیوانی ـ که مانند مُرده بود ـ به روح ملکی زنده گشت.

[۱۶۵۸] **تا نیاید وحی حقّ غَرّه مــباش   تو بدین گلگونه‌ای طال[2] بقاش**

یعنی: تاکه[3] بانگِ وحیِ حق ـ که از آن بانگِ وحی، حیات ابدی و زندگی مطلق است ـ در گوش باطنِ تو نیاید، تو بدان گلگونه ـ که مانند زراندود است ـ مغرور مباش و خود را

---

۱. س: ـ حقّ.   ۲. س، ش: طل.   ۳. س: ک.

از اهل معرفت متراش که علم تحصیل دنیا دیگر است و علم راه حق دیگر است.

تفسیرِ ﴿فَأَوجَسَ فِی نَفْسِهِ خِیفَة موسی﴾

[۱۶۹۰] بنْگر آنـها را کـه آخِـر دیـده‌انـد حسرتِ جـانها و رشکِ دیـده‌انـد

یعنی: بنگر آن جماعت را که آخر دیده‌اند که آخرت را بر دنیا بـرگزیده‌انـد. پس آن جماعت به حلیهٔ زهد و صلاح چنان آراسته‌اند که رشکِ دیده گشته‌اند.

[۱۶۹۱] بنْگر آنها را که حالی دیده‌انـد سرِّ فاسد زاصل سَرِ بُبْریده‌اند

یعنی: بنگر آن جماعت را که حالی دیده‌اند که نقدِ دنیا را بر عقبیٰ برگزیده‌اند، سـرّ فاسدند و سراسر کاسدند و سرهای ایشان از بیخ بریده شده است، و رازی و سرّی که مخفی و مستور در آن سر دارند، پیش خلایق همه آشکار است و فساد آن راز بر همه کس پیداست و یا سر فاسدند از اصل و ذات خویش که بذاته فاسدند و سَر بریده‌اند که اصلاً /96B/ سری ندارند تا در آن سَر سرّی باشد.

زجرِ مدّعی از دعوی کردن

[۱۷۱۵] چشمِ خر چون اوّلش بی‌آخِر است گر دو چشمش هست[۱]، حکمش اَعْوَر است

یعنی: چون دو چشم خر به منزلهٔ چشم واحد است که آن خر اوّل بین است و بس[۲] نه آخر بین؛ پس اگرچه آن خر دو چشم دارد ولیکن حکمِ آن خر حکمِ اَعور و یک چشم است. پس کندن و تلف کردنِ دو چشمِ او که مستلزمِ دیتِ نـصفِ قـیمت است، مـانند تلف‌کردنِ یک چشم آدمی است که تلف‌کردنِ یک چشـم آدمـی مسـتلزم دیتِ نـصفِ قیمت است.

---

۱. س، ش: نیست. ۲. س: پس.

مژده دادنِ ابو یزید بسطامی [از زادن ابوالحسن خرقانی](۱۸۷)

[۱۸۲۷] که محمّد گفت: بر دستِ صبا — از یَمَن می‌آیدم بویِ[۱] خدا

[۱۸۲۸] بویِ رامین می‌رسد از جانِ ویس — بویِ یزدان می‌رسد هم از اُویس[۲]

[۱۸۲۹] از اُویس و از قَرَن بویی عجب — مر نبی را مست‌کرد و پُر طرب(۱۸۸)

یعنی: پیغمبر خدا گفت که به سوی من از جانب یمن از دست باد صبا بوی خدا می‌آید به این روش[۳] که بوی رامین از اُویس؛ یعنی بوی عاشق از جانب معشوق و هم بوی معشوق ـ یعنی ایزد متعال ـ از جانب عاشق ـ یعنی اُویس ـ.

حاصل آنکه بوی خدا از وجود اُویس از جانب یمن به مشامِ من می‌رسد که هم بوی اُویس و هم بوی خدا به جانب ما می‌رسد. چرا که اُویس در ذات حق فانی شده است. پس اُویس عینِ حق و حق عینِ اُویس گشتند.

نقصان اجرای[۴] جان و دل صوفی از طعام اللّه

[۱۸۸۷] بارنامهٔ[۵] روح حیوانی‌ست این — پیشتر ارواح انسانی ببین

یعنی: این تفاخر و تصرّف روح حیوانی است که نورِ پیهِ دو چشمِ او به سوی تارک آسمان تابان است ولیکن تصرّف روح انسانی، سوای این تصرّف است که روح انسانی مُدرِک اسرار الهی /97A/و مستخرج حقایق و معانی است؛ و روح ملکی مَهبط انوار وحی الهی و مطرحِ بوارقِ تجلّیاتِ نامتناهی است و این تصرّف از دریای روح جبرئیل است که ورای استدلال و سوای قال و قیل است.[۶]

[۱۸۸۹] بعد از آنت جانِ احمد لب‌گزد — جبرئیل از بیمِ[۷] تو واپس خزد

---

۱. ش: بوئی.
۲. س: ویس.
۳. س: روشن.
۴. س: رجری؛ ش: زجری.
۵. س: بازنامه.
۶. ش: +که القای این تصرّفات از ذات رب جلیل است.
۷. ش: + جان.

یعنی: بعد از تصرّف روح ملکی، تصرّف روح احمدی است که آن تصرّف روح احمدی، تصرّف حق است. مراد از «لب گزیدن» منع کردن و ترسانیدن است که «لی مع اللّه وقت لایسعنی فیه ملک مقرّب و لا نبیّ مرسل» عبارت از آن تصرّف است.

[۱۸۶۶] **گفت او را نیست الاّ دردِ لوت — پس جوابِ احمق اَولی‌تر سکوت**

[۱۸۶۷] **نیستش دردِ فراق و[1] وصل هیچ — بندِ[2] فرع است و ندارد اصل هیچ**

[۱۸۶۸] **احمق است و مُردهٔ ما و منی — کز غمِ فرعش فروغِ اصل نی**

یعنی: گفت آن امیر که آن غلام را نیست هیچ درد مگر دردِ نان و لوت. پس آن غلام بی‌خِرَد و احمق است که سراسر در بندِ نان و طَبَق است و جواب آن احمقْ سکوت اَولیٰ و اَلیق است که آن غلام در بندِ فرع ـ که عبارت از ادرار و وظیفه است ـ درمانده، از اصل ـ که عبارت از هجران و وصل است ـ غافل و بی‌خبر است که هجرانِ نان سهل‌تر است از هجرانِ صاحب نان. پس آن غلامْ طالبِ نعمت است، نه طالب مُنعم که خوانِ احسانِ حق سبحانه بر سفرهٔ زمین گسترانیده شده‌است و نمی‌داند که آسمان و زمین مانند درخت سیب است که از دست قدرت حق سبحانه پیدا شده‌است و خوانچهٔ زمین و دستار خوان آسمان برای اِنعامِ عام و خاص گسترانیده شده‌است. پس آن غلام از اصل غافل شده، بر فرع افتاده است و دل و جان را بر آن /97B/ فرع نهاده است.

[۱۸۷۱] **آن یکی کِرمی دگر در سیب هم — لیک جانش از برون صاحب عَلَم**

[۱۸۷۲] **جنبشِ او واشکافد سیب را — برنتابد سیب آن آسیب را**

یعنی: اهل این جهان مانند کِرمِ سیب‌اند. پس بعضی بغایت حرص و هویٰ خود را در آن سیب نگونسار ساخته‌اند و به سوی عالم بالا نپرداخته‌اند و خود را ذلیل ساخته[3]، عمر عزیز را در آن سیب باخته‌اند که کاسهٔ[4] طمع[5] را از گدایی میر و وزیر انباشته‌اند؛ و

---

۱. س: ـ و.　۲. س: بنده.　۳. س: ساخته‌اند.
۴. س: کافه؛ ش: کانسه.　۵.س: طبع.

بعضی‌اند که از تعلّقِ آن سیب گذشته، به سوی هفت آسمانْ مرکبِ سیرِ خود تاخته‌اند و به سوی سیب کم پرداخته‌اند.

[۱۸۷۶] مردِ اوّل بستهٔ خواب و خَـور است   آخـر الأمـر از مَـلَک بـالاتر است

یعنی: اوّل حال، مرد سالک بستهٔ خواب و خور است. بعد از آن بتدریج از ملائک بالاتر است.

[۱۸۷۹] گرچه آتش نیز هم جسمانی است   نه ز روح است و نه از روحانی است

یعنی: از مدد کبریتِ تن و آتش بدن، شعلهٔ نور آن مرد حق بر عنانِ آسمان تابان است و بر سر مهر و ماه رخشان است؛ اگرچه آن آتش، جزء جسم است که آن آتش نه روح است و نه جزء روح ولیکن در حقّ تصرّف مر آن روح را از آن آتش بهره و فتوح است که آن روح مانند پادشاه است و جوارحْ رعیّتِ اوست. پس آن چیز که ملک رعیّت است، پادشاه از آن چیز بهره‌مند و کامجوست و نیز روح مانند دریاست و جسم مانند قطرهٔ اوست؛ آنچه از قطره است[۱]، آن چیز فی‌الحقیقة از دریاست.

اعتراض کردنِ معترضی[۲] بر رسول علیه السلام [بر امیر کردنِ آن هُذَیلی]

[۲۰۷۸] این مگر بـاشد زحُبّ مُشْـتَها   إسْقِنی خـمراً و قُـلْ لی إنّـها

تمامی آن بیت این است که شاعری در مدح شراب گفته‌است:

إسْقِنی خـمراً و قُـلْ لی /98A/ هـی الخـمر   و لا تسـقنی سـرّاً إذا أمکـن الجـهر (۱۸۹)

یعنی: بده تو ای ساقی! شراب را تا کامِ من آن شراب را بچشد و دستِ من بساید و بینیِ من ببوید؛ و بگو ای ساقی! که این شراب است تا جمیع حواسّ من ملتذّ[۳] و بهره‌مند گردند که گوش هم از این لذّت محروم نماند.

---

۱. س: اوست.   ۲. ش: معترض.   ۳. س: مانند.

[۲۰۴۰] هست مِنهاج و نهان در مَکْمن است　　　یافتش رهنِ گزافـه جسـتن است

یعنی: راه و مِنهاج خلاصی از تعلّقات دنیاوی، مهیّا و موجود است ولیکن موقوف بر جست و جوی است.

[۲۰۴۱] تفرقه جویانِ جمع اندر کمین　　　تو درین طالب رخِ مطلوب بین

یعنی: تفرقه و پریشانی جویان و خواهان جمعیت‌اند که اختیار تفرقه برای تـحصیل جمعیت است. پس ای مخاطب! اندر این طالب، رخِ مطلوبِ آن طالب ببین و بدان کـه منظورِ نظرِ این اهل تفرقه، تحصیل جمعیت است. پس تفرقه هـم دالّ است بـر وجـودِ جمعیت که اگر وجودِ جمعیت در عالم نبودی، پس طالب راه تفرقه را برای چه کشیدی؟! پس اختیار تفرقه دالّ است بر وجود جمعیت.

[۲۰۴۲] مُردگانِ بـاغ بـرجسـته ز بُـن　　　زندگی بخشنده او را فهم کـن

یعنی: مُردگان باغ ـ که عبارت از درختان‌اند ـ که از باغ برجسـته‌انـد و نـهال جـاندار گشته‌اند، آن مُردگان نیز دالّ بر مؤثّرند که مؤثّری پنهان در مَکْمن است. پس از زندگیِ باغ، موجِد و زندگی‌بخشِ آن را فهم کن و بدان که هر ظاهر را باطنی است و هر اثری را مؤثّری است. پس در حرکت و جنبشِ افراد عالم، مطلبی است مخفی و مقصدی است مستور.

[۲۰۵۱] زین درخت آن[۱] برگِ زردش را ببین　　　سـیبهای پـختهٔ او را بـچین

یعنی: از درخت انسان و از نهال آن انسـان، زردی و کـهنگیِ وجـود مـبین. ثـمرهٔ آن کهنگی و زردی که پختگی است آن را برگزین که پیر[۲] را دانش و عقل بیشتر است. چرا که ازگرم و سرد عالم از مدد تجربهٔ خویش آگاه /98B/ و باخبر است که اگرچه پیر و ضعیف و زرد[۳] است ولیکن به عقل تازه و تر است.

---

۱. ش: زین درختان.　　۲. س: پیران.　　۳. س: زرده.

[۲۰۵۵] **برگِ بی‌برگی نشانِ[1] عارفی‌ست   زردیِ زر سرخ رویی صیرفی‌ست**

چون زردیِ درخت، نشان پختگی است و بر سبزی نشان ناقصی و خامی است، پس بی‌برگی و تجریدْ نشانِ عارفی است که عارف از پیری و جوانی فارغ است که مرتبهٔ «الآن کماکان» دارد.

قصّهٔ «سبحانی ما أعظم شأنی [گفتنِ بایزید»](۱۹۰)

شیرگیر از شیر کی ترسد بگو   شرحِ راه از کور که[2] پرسد بگو

«شیرگیر» به معنی شرابخوار نیز آمده است و در اینجا گیرندهٔ شیر مراد است.

یعنی: شیرگیر از شیر کی ترسد[3] و هراس کند که آن شیرگیر دلیریِ شیر دارد. چرا که در راه آن شیر فانی گشته است، جای هراس و ترس نمانده است که ﴿إِنَّ أَوْلِیاءَ اللَّـه لا خَوفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُون﴾ و حقیقت و سرّ این راه از کورِ این راه چه می‌پرسی که او از این سرّ آگاه نیست.

[۲۱۱۸] **شیرگیر ار خونِ نرّه شیر خَورد   تو بگویی باده گِرد او نگرد**

«شیرگیر» شرابخوار.

یعنی: اگر شیرگیر شرابِ حق خورده، مانند آن کلام که حضرت بایزید اظهار فرموده‌اند اظهار کند، تو بگویی که آن کلام از روی صحو گفته است، نه از راه سُکر، و سُکر و باده گِرد او نگشته است.

[۲۱۱۹] **ور سخن پردازد از زرّی کهن   تو بگویی: باده‌گفت است آن سخن**

یعنی: اگر عاشق ـ که مخمور شراب معشوق است ـ سخن عالی مانند سخن بایزید بگوید، تو بگویی[4] که یاوه گفته است.

---

۱. س: نشانی.   ۲. ش: کی.   ۳. ش: بترسد.
۴. س: نگویی.

[۲۱۳۵] پیشِ او آمد هزاران مرد و زن — کای دو عالم دَرج اندر پیرهن

[۲۱۳۶] کاین تنِ تو گر تنِ مردم بُدی — چون تنِ[1] مردم ز خنجر گُم شدی؟

یعنی: پیشِ او هزاران مرد و زن آمدند که ای بایزید! وجودِ تو که در این عالم است و مستور در این /99A/ پیرهن است، چون به اعتبار وحدت وجود، تنِ تو عینِ تنِ مریدان بود و تنِ تو پاک از آفتِ زخم خنجر و شمشیر است که آن تن به اعتبار «**سبحانی ما أعظم شأنی**»(۱۹۱) منزّه از زخم و زوال است که آن تن تنِ ذات ایزد متعال است. پس تنِ مریدان چرا خسته گشت و از زخم خنجر چرا مجروح گردید؟!

و این سؤال به اعتبار عدم اعتبار حفظ مراتب است که به ملاحظهٔ مراتب وحدت وجود، خسته نشدنِ تنِ بایزید به اعتبار مرتبهٔ تنزیه بود و خسته‌شدنِ تنِ مریدان به اعتبار تشبیه بود که تنِ بایزید به اعتبار تنزیه از آفت زخم خنجر سلامت ماند که آن تن منزّه از آفت است و تن مریدان کثیف[2] و کدر بود، زخم خنجر بر آن تن دست رساند.

[۲۱۳۷] با خودی با بی‌خودی دوچار زد — با خودی در دیدهٔ خود خار زد

در این بیت، جواب است به اعتبار ملاحظهٔ مرتبهٔ تشبیه. حاصل جواب آنکه به اعتبار مرتبهٔ تنزیه و فنا، ذاتِ بایزید از آفت خنجر و شمشیر پاک ماند و به‌اعتبار مرتبهٔ هستی و خودی و تنزّل، آن خنجر و شمشیر بر آن مریدان دست راند.

یعنی: چون خودی و هستیِ مریدان با بی‌خودی و فنایِ بایزید دچار[3] شد، پس در مرتبهٔ نیستی و فنا تنِ بایزید از زخم خنجر سلامت ماند و در مرتبهٔ خودی و هستی، آن خنجر و شمشیر بر تن مریدان دست راند و خون آن مریدان افشاند و تن بایزید با نیستی بود و تن مریدان با هستی بود. پس قابل زخم و زوال هست بود، نه نیست و با خود بود،

---

۱. ش: تنی. ۲. س، ش: کسیف. ۳. س، ش: دوچار.

نه بی‌خود و تن بایزید به[۱] صیقل نیستی ساده بود و نقش و[۲] صورت و جسم مریدان در آن تن، مانند آینه متجلّی و آماده بود. پس هر که خنجر بر آینه زد، بر خود زد.

بیان رسول ـ علیه السلام ـ /99B/ [سبب تفضیل و اختیار کردنِ او آن هُذَیلی را به امیری](۱۹۲)

[۲۱۸۰] کمترین نامهای خوش نَفَس — اینکه نبْوَد هیچ او محتاجِ کس

یعنی: کمترین نامهای آن عقل کامل این است که آن عقل کاملْ محتاج هیچ دلیلی و برهانی و منتظرِ هیچ تقریری و بیانی نیست، مانند عقل انبیا و اولیا که به تعلیم الهی عالم و دانااند.

[۲۱۸۱] گر به صورت وانماید عقل رو — تیره باشد روزِ روشن پیشِ او

[۲۱۸۲] ور مثالِ احمقی پیدا شود — ظلمتِ شب پیشِ او روشن بوَد

مراد از «عقل» نور عرفان است که پیش آن نور عرفان، روز روشن، تیره است و آفتاب تابان خیره و [مراد] از «احمقی» تیرگیِ جهل و تاریکی آن جهل است که پیش آن تاریکی ظلمت شب مانند روز روشن است که آن احمقی در کمال ظلمت است و آن عقل در ذات اولیا و انبیا است و این عقل در ذاتِ ابوجهل و سایر اشقیاست.

[۲۱۸۴] اندک اندک خوی کن با نورِ روز — ور نه چون خفّاش مانی بی‌فروز

[۲۱۸۵] عاشقِ[۳] هر جا شِکال و مشکلی‌ست — دشمنِ هر جا چراغی مُقبِلی‌ست

یعنی: آن خفّاش ظلمت جو ـ که عبارت از جاهل است ـ عاشق آن جای است که در آن جای، اشکال قیل و قال است و هرجا که شیوهٔ برهان و دلیل است،[۴] دشمن آن جای است که در آن جای، نور باطن و چراغ بی‌فتیل است.

---

۱. س: از. ۲. س: ـ و. ۳. س: عاشقی.
۴. س: + و.

[۲۱۸۸] **عاقل آن باشد که او با مشعله‌ست   او دلیـــل و پـــیشوایِ قـافله‌ست**

[۲۱۸۹] **پـیروِ نـورِ خـود است آن پـیشرو   تابعِ خویش است آن بی‌خویش‌رو**

یعنی: عاقل و[۱] کامل، آن سالک است که مشعلهٔ آن عقل ـ که ممیّز حُسن و قبح اشیا و محک هر نقد و عیار هر کالاست ـ پیشرو او باشد و علمِ او علمِ لدنّی[۲] بوَد که عقل کامل آن سالک بی‌ورودِ شرع، شناسندهٔ حُسن و قبح اشیا باشد، چنانچه عقل انبیا ـ علیهم‌السلام ـ[۳] اِلی یوم القیام /100A/ که عقل ایشان در دریافتِ حُسن و قبح اشیا مستقل و مستبد است که پیش‌گزین و پیشرو[۴] خویش است. بدان جهت از عقلِ همهٔ عاقلان سابق و پیش است.

بیانِ آنکه عهدکردن احمق[۵] وقت[۶] [گرفتاری و ندم، هیچ وفایی ندارد]

[۲۲۹۳] **ضبط و درک و حافظیّ و یادداشت   عقل را باشد که عقل آن را فراشت**

[۲۲۹۴] **چون که گوهر نیست تابش چون بوَد   بی‌مذکّر خـود اِیـابش چـون بـوَد**

یعنی: قوّت متخیّله و قوّت مُدرِکه و قوّت حافظه مر عقل را حاصل است که این هر واحد، خادم و قوای عقل‌اند. پس هرکه را تابشِ گوهرِ عقل نیست، او را این قوّه نیست که بی‌مذکِّر و بی‌پنددهنده ـ که عبارت از عقل است ـ رجوع آن صاحب عقل به سوی بازگشت خویش چگونه حاصل گردد.

[۲۲۹۵] **این تمنّی هـم ز بـی‌عقلیِ اوست   که نبیند آن حماقت را چه خُوست**

یعنی: این تمنّی و آرزویِ آن بی‌عقل به سوی عافیت و امن از راه بی‌عقلیِ اوست. چرا که آن بی‌عقلْ غافل از حماقت خویش است و نمی‌داند که هرگاه که امن و عافیتْ آن بی‌عقل را دست خواهد داد، باز قدمِ نفس و هویٰ در راه گمراهی خواهد نهاد و آن رنج نسیان خواهد کرد که قوّت حافظه ـ که ثمرهٔ عقل است ـ ندارد.

---

۱. ش: ـ و.   ۲. س: ازلی.   ۳. س: علیه السلام.

۴. س، ش: پس‌رو.   ۵. س، ش: احق.   ۶. ش: + است.

[۲۲۹۶] **آن نــدامت از نـتیجهٔ رنـج بـود　　　نی ز عقلِ روشنِ چـون گـنج بـود**

یعنی: ندامت و پشیمانیِ آن بی‌عقل، نـه از راه عـقل و کـیاست است کـه قـباحت را دریافته، نادم و پشیمان شده است، بلکه آن ندامت از راه رنج بود که رنـج را کشـیده و محنت را دیده، پشیمان شده است. پس آن بی‌عقل اگرچه نادم و پشیمان است ولیکن نه عاقل و خُرده‌دان[۱] است که ندامت و پشیمانیِ آن بی‌عقل از راه رنج است، نه از راه عقل که آن عقل[۲] منتبه و قباحت‌سنج است.

[۲۳۰۰] **می‌کند او توبه وان پیرِ خِرَد** /100B/ **بــانگِ «لو رُدُّوا لَــعَادُوا» مــی‌زند**

یعنی: آن بی‌عقل توبه و بازگشت می‌خواهد ولیکن پیرهای[۳] عقل او بـانگِ ﴿لو ردّوا لعادوا﴾ می‌زنند.

یعنی: هرگاه که باز به حال خویش خواهید آمد، این عذاب را فراموش خواهید کرد و باز عود به سوی گناهان خواهید کرد.

تفسیرِ «کنتُ کنزاً مخفیّاً فأحببتُ أن اُعرَف»

[۲۵۴۳] **عاقبت این خانه خود ویران شـود　　　گنج از زیرش یقین عـریان شـود**
[۲۵۴۴] **لیک آنِ تـــو نـباشد زانکـه روح　　　مزدِ ویران کردنستش ایـن فـتوح**
[۲۵۴۵] **چون نکرد آن کار مزدش هست لا　　　«لیس للإنســان إلاّ مــا ســعیٰ»**

چون آخرالامر ـ که وقت مرگ است ـ آن خانهٔ تن ویران خواهد شد، پس بعد از آن از زیر آن خانه گنجِ حقایقِ معرفت اشیا کما هی ظاهر خواهد شد ولیکن آن گنج برای تـو نخواهد بود. چرا که روحِ تو در ویران کردنِ آن خانه قـوت دست[۴] عـمل و پـای سـعی صرف نکرده‌است. پس روحِ تو از آن گنج محروم خواهد ماند. چرا که نیست مر روح و

۱. س، ش: خورده‌دان.　　۲. س: ـ که آن عقل.　　۳. ش: پرهای.
۴. ش: درست.

جان انسان را مگر اُجرت عمل که اُجرت عملِ گِل‌کاری[1] گِل است و اُجرت عملِ خار نشانی خار است ﴿مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الآخِرَة أعْمَىٰ﴾. پس اگر در این دنیا خانهٔ تن و عمارت بدن را ویران نکرده است و مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» در خود پیدا نکرده است، پس گنج معرفت او را در آخرت حاصل نخواهد شد و از آن گنج محروم خواهد ماند.

جواب دهری که منکر الوهیت است

[۲۸۷۸] حجّتِ منکر همی آمد که مـن   غیرِ این ظاهر نمی‌بینم وطـن

یعنی: حجّت منکر بر قِدَم عالم همین است که من غیر این عالم ـ که مرئی و محسوس است ـ چیزی دیگر ـ که عبارت از موجِد و صانع است ـ نمی‌بینم. پس اگر سوایِ این عالم چیزی دیگر می‌بود، هر آینه محسوس می‌گردید.

[۲۸۷۹] هیچ نَندیشد که هر جا[2] /101A/ ظاهر است   آن زحکـمتهایِ بـاطن مُـخبِر است

یعنی: آن منکر نمی‌داند که هر جا که اثر است، آنجا مؤثّر است که وجودِ اثر بی وجودِ مؤثّر محال است.

عمر کرکس سه هزار و پانصد است   مر کبوتر را چه زان آمد بـه دست
مـی بـمیرد از کـبوتر صـد هـزار   مـرگِ کـرکس را نـبیند آشکـار
جمله پندارند که کرکس باقی است   نه غلط کردند که یک کس باقی است

چون عمر کرکس سه هزار و پانصد سال است، پس جمیع مردم مانند آن منکرِ[3] ظاهربین‌اند. گمان دارند که کرکس دائم است. همچنین در نظر این مردم، عالمْ اَبد الآباد قائم است که قیامِ او محسوس است و فنایِ او غیرمحسوس.

---

۱. س: گل‌کاری.   ۲. ش: چه.   ۳. س، ش: +که.

خشم‌کردنِ پادشاه بر ندیم [۱] (۱۹۳)

[۲۹۶۷] **خود طوافِ آن‌که او شه‌بین بـوَد　　فوقِ قهر و لطف و کفر و دین بوَد**

یعنی: مقام و منزل آن کس [۲] که شه‌بین است و در مشاهدهٔ آن شاه غرقین است، پس آن کس از قهر و بیم و از لطف و مهر بیرون است که او را ترس و قهر و غضب نیست که ﴿إِنَّ أَولِیَاءَ اللَّهِ لاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لاهُمْ یَحْزَنُونَ﴾ در حقّ او وارد است و نیز از کفر و دین گذشته، حـق‌گزین است کـه کـفر و دیـن از جـملهٔ اوصـاف عـبد است و او از لوثِ عـبودیت گذشته است.

[۲۹۶۸] **زان نیامد یک عـبارت در جـهان　　پس نهان است و نهان است و نهان**

یعنی: آن مقامی را که فوق قهر و بالای غضب است، هیچ تعبیری و بیانی نیست. چرا که تعبیر و بیان، مستلزم حرف و صوت است که مصدر آن حرف و صوتْ لسان است و مقتضی شفتَین و زبان است و این همه لازمهٔ ذات [۳] انسان است، نه ذات رحمان؛ و آن مقام که در آن مقامْ حرف و صوت راگنجایش نیست، مقام /101B/ رحمان است. چرا که ذات حق سبحانه، متکلّم است بی‌حرف و صوت.

[۲۹۶۹] **زانکه ایـن اسـما و الفـاظ حـمید　　از کـــــلام آدمـــی آمــد پـــدید**

[۲۹۷۰] **«علّم الأسماء» (۱۹۴) بُد [۴] آدم را امام　　لیک نـه انـدر لبـاسِ عـین و لام**

یعنی: تعلیم‌کردنِ حق سبحانه آدم را حقایق اسما، نه از راه حرف و صوت بود، بلکه آن تعلیم به ورودِ نورِ معرفتِ حقایق اشیا در ذات آن آدم و به وقودِ نارِ ظهور آن حقایق در آن آدم بود که تعلیم ـ که مقتضای حرف و صوت است ـ از جانب حق سبحانه هرگز نبود که حق تعالی منزّه از حرف و صوت است.

---

۱. ش: ـ خشم کردن پادشاه بر ندیم.　　۲. ش: آنکسی.

۳. ش: ـ ذات.　　۴. س: + و.

[۲۹۷۱] چون نهاد از آب و گِل بر سر کـلاه گشت آن اسمای جـانی رو سـیاه

یعنی: چون جان آدم از نهانخانهٔ خفا بر منصهٔ ظهور و وجود هویدا و بر سریر آب و گِل پیدا گشت و کلاه ماء و طین برای سلطنت و کامروایی اهل زمین پوشید، آن مـخدّراتِ معانی که در عالم جاودانی بود، خمار سیاه حروف و اصوات بر چهرهٔ خود پوشید تا در بازار جانِ انسان و در خاطر این جهان جلوه‌گر گردد و اگر نه، آن معانی در ذات آدم منزّه از لوث حروف و مبرّا از آلایش الفاظ و کلمات بود، این روسیاهی در این عالم آب و گِل از آن سبب آن معانی را روی نمود که آدم در این عالم گفت و گوی تجلّی فرمود.

گفتنِ خلیل‌اللّه مر جبرئیل را [أ لک حاجة]

[۲۹۸۰] گرچه او محوِ حق است و بی‌سر است لیک کـــارِ[۱] مــن از آن نـازکتر است

یعنی: اگرچه آن جبرئیل فانی و بی‌سر است و منزّه از حرص و هویٰ است ولیکن کارِ حضرت ابراهیم از کار جبرئیل نازکتر است که با وجود مقتضیات انسانی، خلیل‌اللّه است و «خلّت» مرتبه‌ای است که بالاترین مرتبه‌هاست.[۲]

[۲۹۸۲] آنچه عینِ[۳] لطف بـاشد بـر عـوام قهر شد بـر عشــق کـیشانی کـرام

یعنی: هر لطف و احسان که از جانب /102A/ حق تعالی در حقّ عوام است، آن لطف و احسان در حقّ عاشقانِ کرامْ زیان است. چرا که عاشق، طالب حق است و سـوای حـق نزدیک عاشق راهزنِ مطلق است و عوامْ طالب حظّ نفس است، مانند جنّت و قصور و حور و جز آن. عاشق در خرمنِ هویٰ و هوس آتش زده، از هستیِ خویش گذشته است و بجز از ذات حق نپرداخته[۴] است.

۱. س، ش: کاری. ۲. ش: مراتبهاست. ۳. س: + و.
۴. س: پرداخته.

مطالبه‌کردنِ موسی ـ علیه السلام ـ [حضرت را](۱۹۵)

[۳۰۲۵] در خـلایق روحـهای پـاک هست / روحـــهای تـــیره و گِـلناک هست

[۳۰۲۶] این صدف‌ها نیست در یک مـرتبه / در یکی دُرّ است و در دیگـر شَـبَه

[۳۰۲۷] واجب است اظهارِ این نیک و تباه / هـمچنانک[۱] اظـهارِ گـندمها زکـاه

یعنی: در بعضی خلایق، روحهایی هستند که به صیقلِ ریاضت و مجاهده و به آتشِ فقر و به نور مشاهده از آلایش ِ خاک تن و از کدورتِ خاشاکِ بدن پاک و مصفّا گشته‌اند و از نقصِ تعلّق تن و تدبیر بدن رسته، قابلِ آن گشته‌اند که به دستیاریِ فلّاحانِ مرگ از خرمنگاهِ تن جداشده،[۲] در انبارخانهٔ ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ ملحق گردند؛ و روحهایی هستند که در مرتع هویٰ و هوس منهمک گشته، در بادیهٔ خواب و خور، خوار و[۳] ذلیل‌اند، بلکه ﴿أولٰئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً[۴]﴾اند و به سبب مشارکت تن و مشارکت بدن، امتیاز یکی از دیگری به مقتضای ﴿ما أَنْتُمْ إلاّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ متعذّر و دشوار شده است. پس حکمت بالغهٔ حکیم مطلق، مقتضی آن گشته که روحهای هر واحد را از کاه تن و از خاشاک بدن جدا ساخته، در انبارخانهٔ اطلاق ملحق گردانند و ارواح عوام به سبب انتشار و افتراق عناصر اربعه معدوم شوند.

بیانِ آنکه روح حیوانی و عقل جزئی و[۵] وهم و خیال مثال دوغند

[۳۰۳۲] سالها این دوغِ تن پیدا و /102B/ فاش / روغنِ جـان انـدر او فـانیّ و لاش

[۳۰۳۳] تا فرستد حـق رسـولی[۶] بـنده‌ای / دوغ را در خمره جـنباننده‌ای

---

۱. س: همچنانکه.

۲. در حاشیهٔ نسخهٔ «س» عبارت «و از خاشاک بدن جدا ساخته» به عنوان نسخه بدل «از خرمنگاه تن جدا شده» آمده است.

۳. س: ـ و.

۴. س، ش: سبیل.

۵. س: ـ و.

۶. س، ش: رسول.

یعنی: سالها[1] این دوغِ تن پیدا و فاش است که دائم در پی و در تردّد معاش است و روغنِ جان پوشیده و پنهان است که در تردّد معاش از نور علم و معرفت حق در حجاب و حرمان است مگر آنکه حق تعالی رسولی را مبعوث کند که در صحبتِ آن رسولْ روغنِ جان از آن دوغِ تن نمایان شود یا حق سبحانه کلامی منزَّل گرداند که اوامر و نواهی[2] شنیده، بر آن اوامر و نواهی عمل گزیده، آن روغنِ جان در ذات خویش پیداکند.

مثال در این معنی

[۳۰۵۷] خور جماد است و بوَد شرقش جماد — جانِ جانِ جان بوَد شرقش فؤاد

یعنی: خورشید ظاهری، مطلعِ آن خورشید ظاهری، جماد است و مطلعِ جانِ جان ـ که عبارت از ارواح واصلان است ـ دل و فؤاد ایشان است که مسکن و مطلع روح و جانِ جان دل است، چنانچه در تفسیر سورهٔ «والضّحی» بیان فرمودند که مراد از «ضحی» نورِ ضمیرِ مصطفیٰ است و مراد از «لیل» جسمِ پاکِ اوست. پس مطلع خورشید حقیقی، دل است و مطلع خورشید حسّی، گِل است.

[۳۰۶۰] ور نباشد آن چو این باشد تمام — بی‌شب و بی‌روز دارد او نظام

چون خورشید حسّی و ظاهری، جماد و بی‌جان است، پس مطلعِ او ـ که عبارت از افق آسمان است ـ نیز جماد و بی‌جان است؛ و مشرق روح و جان، آن مکان است که آن مکانْ عرش رحمان و مخزن اسرار نهان است و نور خورشید، پرتوی نور آن جان است. پس اگر مشرق ظاهری و حسّی نباشد و این مشرق باطنی باشد، کار هر انسان کامل بدین مشرق باطنی با کمال و با نظام است که آن جان نه محتاج خورشید و نه مفتقرِ /103A/ آسمان است، بلکه افلاک و ما فیها به مقتضایِ «لولاک لما خلقتُ الأفلاک» محتاجِ آن جان است.

---

۱. س: سالهای.

۲. س: + آن کلام.

[۳۰۶۱] همچنان که چشم می‌بیند به خواب — بی مَـه و خـورشید مـاه و آفـتاب

مثال عدم احتیاجِ جان به سوی خورشیدِ آسمان در صورت نوم ظاهر کردند که جانِ انسان در نشیمنِ خوابْ حقایق اشیا را کما هی مشاهده می‌کند و در آن خواب، نه طلوع نور آفتاب است و نه ظهور ضوء ماهتاب. پس در دیدنِ اشیا مر روح و جان را نور دیگر است، نه نور آفتاب و ماهتاب که نائم در نشیمنِ خواب از دیدنِ آفـتاب و مـاهتاب در حجاب است.

[۳۰۶۲] نومِ ما چون شد اَخ‌الموت(۱۹۶) ای فلان! — ایـــن بـــرادر آن بـــرادر بـازدان

یعنی: در نوم، رؤیتِ حقایقِ اشیا بی‌طلوع آفتاب و بی‌ظهور ماهتاب مقرّر است. چرا که نوم، اَخ الموت است و تقاضایِ اُخوّتْ تساوی طـرفین است و در صـورت مـوت، انکشافِ حقایقِ اشیا بی‌طلوع آفتاب و ماهتاب است «لیس عند ربّک صباح و لا مساء.» پس باید که در صورت نوم نیز انکشافِ حقایقِ اشیا بی‌طلوع آفتاب و بی‌ظهور ماهتاب کما هی ثابت باشد و رؤیت آن نوم به واسطهٔ خـیال روز نـباشد کـه در بـیداری صـور محسوسات در متخیّلهٔ او جای گرفته، در خواب آن صور را می‌دیده باشد.

[۳۰۶۳] ور بگویندت که هست آن فرعِ این — مشْـنو ایـن را ای مـقلّد بـی‌یقین

یعنی: اگر بگویند که نوم، فرعِ موت است، نه برادر آن موت است که مرتبهٔ نوم کمتر از مرتبهٔ موت است که در موتْ رؤیتِ حقایقِ اشیا بی‌توسّط خیالِ روز است و در نوم به واسطهٔ خیالِ روز است[۱] که خیال[۲] که در روز در خاطر داشته بود، همان خیال که در دماغِ او به نور آفتاب مرتسم بود، در خواب نیز او را آن خیال ظـهور نـمود. پس ایـن سـخن تقلیدی است، نه تحقیقی. چرا که اکثر اوقات در خواب /103B/ رؤیتِ آن اشیا می‌گردد که صور[۳] آن اشیا در این عالم محسوس نشده بود و هرگز آن خیال در وهم نیامده[۴] بود. پس

۱. ش: ـ و در نوم... است.
۲. ش: خیالی.
۳. ش: صورت.
۴. ش: نه آمده.

اگر رؤیت اشیا در نوم، تابع رؤیتِ اشیا [در] روز می‌بود، بایستی که صور غیر مرئی و غیرمکرّر در خواب روی نمی‌نمود.

[۳۰۶۷] خوابِ آن عامه است نه خود خوابِ خاص ‏ ‏ بـــاشد اصـــلِ اجـتباء و اخـتصاص

یعنی: خوابی که فرعِ موت است، خواب عامّه است که آن عامّه را خیال روز مرئی و محسوس در آن منام است، نه خواب مردم خاص که خواب مردم خاص، رؤیتِ حقایقِ اشیا کما هی است، نه تابع روز است.

[۳۰۶۸] پیل باید تا که خسبد اوسِتان ‏ ‏ خواب بیند خِطّهٔ هـندوستان

مراد از «پیل» عارفِ[1] واصل است که خفتنِ عارف به وضع ستان مقرّر و مشروع است تا بدان وضع مشاهدهٔ انوار علوی و آسمانی نماید؛ و خفتنِ ذاکر و عابد به پهلویِ راست قرار داده‌اند که در آن وضع، مطالعِ نور دل و ملاحظ[2] آن دل باشد، و خواب اهل تنعّم و اهل عیش به پهلویِ چپ تعیین[3] نمودند که خفتن به پهلوی چپ، موجبِ تحلیل طعام است. پس عارفی می‌باید که به ستان خسبد و در آن خواب خطّهٔ هندوستان حقیقی ـ که عبارت از مبدأ و معاد است ـ مشاهده کند که آن عارف در روز که خطّهٔ هندوستان را ذاکر بود، آن خیال آن عارف را در خواب روی نماید. پس دیدن خیال روز، لایق آن عـارف است که جمیع اوقات خویش در خیالِ مبدأ و معاد صارف است. پس اگرچه آن خیال مبدأ و معاد در روز است، امّا[4] آن خیال از نور ماهتاب و آفتاب چشم روز است.

حکایتِ آن پادشاه‌زاده [که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود][(۱۹۷)]

[۳۰۹۰] شادیی آمد ز بیداریش پـیش ‏ ‏ که ندیده بود اندر عمر خویش

---

۱. س: + و. ‏ ۲. س: ملاحظه. ‏ ۳. ش: تعین.

۴. س: امان.

از خواب بیدارشدن و پسرِ خود را /104A/ در آن بیداری زنده یافتن، همین شادی آن پادشاه بود. پس همون خواب به یک وجه موجبِ غم بود و به وجهی دیگر باعث شادی که به‌واسطهٔ آن خواب آن پادشاه را شادی روی داد.

[۳۰۹۱] که ز شادی خواست هم فانی شدن — پس مطوَّق آمد این جان[1] با بـدن

[۳۰۹۲] از دمـی غـم مـی‌بمیرد هـم بـلاغ — در دمِ شادی بـمیرد چـون چـراغ

[۳۰۹۳] در میانِ این دو مرگ او زنده است — پس مطوّق شکل جایِ[2] خنده است

چون نقطهٔ آدمی از یک طرف به دایرهٔ مرگِ شادی و از طرف دیگر به دایرهٔ مرگِ غم مطوَّق و محاط است، پس صورتِ آن آدمی که به این شکل متشکّل است که مطوّق به عـدمَین است، جـای تـعجّب و خـنده است کـه آن[3] در مـیان دو عـدم چگـونه قـائم و زنده است؟!

[۳۰۹۴] شاه با خود گفت: شادی را سـبب — غم شود حاصل زهی کاری عـجب

یعنی: شاه از روی عبرت و انتباه فرمود که عجب سرّی است که خـواب کـه در آن خوابْ[4] رؤیتِ مرگِ پسر بود، سبب شادی و موجب مبارکبادی گردید. این صورت جای تعجّب است.

عروس‌آوردنِ پادشاه

[۳۱۲۴] شد مَفازه بـادیهٔ خـونخوار نـام — نیکبخت آن پیس[5] راگویند عام

«مفازه» که به معنیِ جای حصول مقصود آمده است، مردم عوام آن مفازه را نام بادیهٔ خوانخوار می‌نهند و آن‌کس راکه پیس[6] و بدبخت است، آن را عوام‌الناس نیکبخت نام دهند.

---

۱. س: جا.　۲. ش: جائی.　۳. ش: ـ آن.
۴. س، ش: خوب.　۵. ش: پیئس.　۶. س: پیش؛ ش: پیئس.

[۳۱۲۶] این اسیرانِ[1] اَجَل را عـام داد   نـام امـیرانِ اَجَـلّ انـدر بـلاد

یعنی: آن اسیران و گرفتارانِ روز اَجَل و مرگ را نام آن گرفتارانِ اَجَل، مردم عام، امیر اَجلّ و بزرگ دادند که مردمِ عوام‌الناس، اسیرانِ روز مرگ را امیر اَجلّ و بزرگ می‌گویند.

قصّهٔ فرزندانِ عُزیر(۱۹۸)

[۳۲۸۲] کـــفر قشـــرِ خشک رو بـــرتافته   بـــاز ایـــمان قشـــرِ لذّت یـــافته

[۳۲۸۳] قشرهای خشک را جا آتش است/104B/   قشرِ پیوسته به مغزِ جان خوش است

[۳۲۸۴] مغز خود از مرتبهٔ خوش بـرتر است   برتر است از خوش که لذّت گستر است

یعنی: «کفر» قشر خشکی است که رویِ توجّه از مغزِ عشق تافته است. زیرا که از مغزِ عشق بهره نیافته است و از حقیقتِ عشق محروم است و ایمان هم قشری است که از عینِ مغزِ عشق بهره‌مند نیست. زیرا که مرتبهٔ عشق، ورای کفر و ایمان است که ایمان عبارت از اذعان[2] است و گرویدن است و کفر عبارت از عدم اذعان[3] است و عشق عبارت از غلبهٔ محبّت و فرطِ مودّت است. پس کجا اذعان و کجا فرط محبّت ولیکن او نیز از لذّتِ مغزِ عشق بهره‌مند است که جرعه‌ای از شراب فرط محبّت در کام او رسیده است ولیکن خرابات را ندیده است؛ و مغز ـ که عبارت از عشق است ـ از مرتبهٔ خوش ـ که عبارت از قشر است که آن قشر به مغزِ عشق رسیده است و لذّتی از آن عشق یافته است ـ برتر است که آن قشر ایمان به جرعه‌ای از شراب عشق مست و خوش است و این عشقْ عینِ شراب است و قشرِ ایمان از مغزِ آن شرابْ بهره‌یاب است.

در تفسیرِ این حدیث که «إنّی لأستغفر اللّهَ فی کلّ یومٍ سبعین مرّة»(۱۹۹)

[۳۳۰۰] همچو پـیغمبر ز گـفت دُر نـثار   تـــوبه آرم روز، مـــن هـفتاد بـار

[۳۳۰۱] لیک این مستی شود توبه شکن   مُنسِی است این مستی تن جامه‌کن

---

۱. س، ش: امیران.   ۲. س: اذاعان.   ۳. س: اذاعان.

یعنی: من مانند پیغمبر از گفت و گوی دُر نثار در هر روز توبه می‌آرم که برای گفت و گویی زبان را برندارم ولیکن این مستیِ تنِ من توبه‌شکن است که این مستی مُنسِی و غفلت‌آرنده است و ما را از آن توبه بازدارنده است.

[۳۳۰۲] حکـــمتِ اظـــهارِ تـاریخِ دراز — مستیی انداخت بـر دانـای راز

[۳۳۰۳] رازِ پنهان با چنین طبل و عَلَم — آب جوشان‌گشت‌از«جفّ‌القلم»

یعنی: حکمت بالغۀ حق سبحانه مقتضیِ آن شد که مستیِ تـن در بـاطنِ اهـل بـاطن /105A/ انداخت تا بدین مستی در اظهار اسرار و افشای تاریخ دراز متصدّی گشته‌اند؛ و اگر نه، صاحب باطن را در پرداختِ قیل و قال و اظهارِ قصص و امثال چه کار که این همه مخلّ صفوتِ احوال است.

[۳۳۰۴] رحمتِ بـی‌حد روانـه هـر زمـان — خفته‌اید از درکِ آن ای مردمان!

یعنی: آن مستیِ تن که موجبِ اظهارِ اسرار است، آن مستی عینِ رحمتِ حق[1] است که آن رحمتْ روز و شب روان و جاری است ولیکن از چشم مردم مخفی و متواری است که مردم در خواب غفلت‌اند و از دیدنِ این رحمت و نعمت غافل‌اند.

[۳۳۰۵] جامۀ خفته خورد از جوی آب — خفته او در آب جویای[2] سراب

یعنی: این مردم مانند جامۀ مرد خفته‌اند که آن جامه از آبِ جـوی سـیراب است و صاحب آن جامه جویایِ آب است و در تک و دوِ سراب است.

[۳۳۱۱] پیش‌بینی این خِـرَد تـا گـور بـود — آنِ صـاحبدل بـه نـفخِ صـور بـود

[۳۳۱۲] این خِـرَد از خـاک گـوری نگـذرد — زین قَدَم عرصۀ عـجایب نسْـپرد[3]

یعنی: پیش‌بینی و معرفتِ این خِرَدی که سُخرۀ بیکاری است تا نزدیک گور است و پیش از گور، آن علم و معرفت از آن خِرَد دور و نفور است که قَدَم این سالک روندۀ این

۱. ش: ـ حق.　۲. ش: جویائی.　۳. س: بسپرد.

راه نیست که از پیش گور و از وراءِ آن گور، هیچ حقیقت را آگاه نیست.

دعاکردنِ موسی علیه السلام

[۳۶۳۲] **چه عجب‌گر روح موطنهای خویش — که بُدستش مکمن و مأوای پیش**

[۳۶۳۳] **می‌نیارد یاد کاین دنیا چو خواب — می فرو پوشد چو اختر از سحاب**

چند نوبت آزمودی خواب را — خوابِ دنیا را چنین دان ابتلا

[۳۶۳۴] **خاصه چندین شهرها را کوفته — گَردها از درکِ آن ناروفته**

یعنی: چون روح انسان در غفلتِ خوابْ مولد و مأوای خود را فراموش می‌کند، پس چه عجب است که آن روح در بسترِ خوابِ غفلتِ این دنیا یادِ مبدأ و معاد از خاطرِ آن روح انسان نرفته باشد خصوصاً که چندین /105B/ شهرهای این دنیا در زیر پایِ تعلّق و سکونت کوفته است و گَردِ آن تعلّق و سکونت اصلاً به جاروبِ نسیان نروفته است.

[۳۶۳۵] **اجتهادِگرم ناکرده که تا — دل شود صاف و ببیند ماجرا**

[۳۶۳۶] **سر برون آرد دلش از بحرِ راز — اوّل و آخر ببیند[۱] چشم باز**

نیز[۲] اجتهاد گرم و تامّ در تصفیهٔ دل و[۳] تزکیهٔ نفس ننموده و بدان صیقلِ جهد و اجتهاد، از آینهٔ دلْ زنگارِ سکونتِ آن شهرها نزدوده تا بر آینهٔ دل نقشِ مبدأ و صورتِ معاد جلوه‌گر گردد.

اطوار منازلِ خلقت انسان

[۳۶۳۹] **در نباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حالِ[۴] نباتی هیچ یاد**

[۳۶۴۰] **جز همان میلی که دارد سویِ آن — خاصه در وقتِ بهار و ضیمران**

---

۱. س: ببندد. ۲. ش: و نیز. ۳. س: + در.

۴. س: حالی.

یعنی: آن روح نباتی چون در اجسام حیوانی افتاد و روح انسانی گشت، بعد از آن، آن روح حیوانی از یاد روح نباتی و از میل کردنِ او به سوی آن روح نباتی غافل و ذاهل شد. چرا که با چشم حیوانی اَلیف گشت مگر همان میلی که ذاتی و طبعیِ آن روح نباتی است، چنانچه میلِ فرع با اصل خویش است که رجوع و میلِ هر فرع به سوی اصل خویش بالذات والطبع است؛ و عادت و خویِ آن فرع است ولیکن از سرّ و حقیقتِ آن اصلْ غافل است.

[۳۶۴۱] همچو میلِ[1] کودکان با مادران — سرّ مهر خود ندانند از لِبان

[۳۶۴۲] همچو میلِ[2] مفرطِ هر نو مرید — سوی آن پیرِ[3] جوان‌بختِ مجید

یعنی: میلِ[4] آن روح حیوانی به سوی روح نباتی همچو میلِ طفلان به سوی شیر و پستانِ مادران است که از حقیقت و ماهیّتِ آن مادر غافل و بی‌خبر است؛ و همچنین نومرید به سوی پیر مجید مایل است، امّا از ماهیّت و حقیقتِ آن پیرغافل است مادام که آن مرید مرتبهٔ پیر را رسیده باشد تا سرّ و حقیقتِ آن پیر بداند. پس روح انسان را در وقت بهار و در موسم ضیمران و گلزار به سوی آن /106A/ روح نباتی میل هست ولیکن آن میل، نه از راه دانش و درایت است، بلکه تماشای گل و گلزار مر آن روح را غرض و غایت است و غافل است از آنکه آن روح نباتی مر اصل خویش را جاذب است. بنابر آن، آن حیوانی برای تماشا راغب است.

[۳۶۴۳] جزءِ عقلِ این از آن عقلِ کُل است — جنبشِ این سایه زان شاخِ[5] گُل است

یعنی: عقلِ این روح حیوانی، جزء عقل آن روح نباتی است. پس سبب جنبش و میلِ آن روح حیوانی، نسبت کلّیت و جزئیت است که هر جزء به سوی کلّ خویش مایل و راجع است؛ و آن روح حیوانی از این سرّ غافل است.

---

۱. س: میلی. ۲. س: میلی. ۳. س: پیری.
۴. س: مثل. ۵. س: شاخی.

بیانِ آنکه خلقِ دوزخ گرسنگانند و نالانند

[۳۶۷۸] چون خِرَد با توست و مشرف بر تـنت — گرچه زو قاصر بـوَد ایـن دیـدنت

[۳۶۷۹] نیست قاصر دیـدنِ تـو ای فـلان! — از سکون و جـنبشت در امـتحان

[۳۶۸۰] چه عجب‌گر خـالقِ آن عـقل نـیز — با تو باشد در سکـون و نـقل نـیز

یعنی: چون خِرَد و عقل انسان، مشرف و ملازِم آن انسان است ولیکن کیفیتِ تلازم بر آن انسان پوشیده و پنهان است، پس خالقِ آن عقل نـیز مـلازم و مشـرف انسـان است، اگر چه کیفیتِ تلازم و معیّت در میان خالق و مخلوق پنهان است. پس چنانچه عقل را با ذاتِ انسانْ اتّحاد و معیّت است، همچنین ذات خالق را با ذات مخلوقْ معیّت و اتّـحاد است ولیکن حقیقت و کیفیتِ آن معیّت پوشیده و پنهان است.

[۳۶۸۱] زآن خِرَد غافل شـود بـر بـد تَـنَد — بعد ازآن عـقلش مـلامت مـی‌کند

[۳۶۸۲] تو شدی غافل زعقلت[1] عـقل نـی — کـز حـضورستش مـلامت کـردنی

[۳۶۸۳] گـر نـبودی حـاضر و غـافل بُـدی — در ملامت کـی تـو را سـیلی زدی

این چند ابیات، تمهیدِ مقدّمه‌ای است بر حضورِ عقل مر صاحب عقل را و ذهول آن صاحب عقل از آن عقل که هرگاه که صاحب عقلْ مرتکب فعل /106B/ قبیح[2] و متحمّل عمل فضیح می‌گردد، پس در این هنگام، آن صاحب عقل از آن عقلْ غافل است و از یاد و از حضورِ آن عقلْ ذاهل است. چرا که اگر آن صاحب عقلْ از آن عقل غافل نبودی و آن عقل را کار فرمودی، هرگز مرتکب فعل قبیح نگشتی که ارتکاب فعل قبیح به سبب عدم حضور عقل است که جوهر عقلْ فارق است میان حُسن و قُبحِ[3] اشـیا و مـانع است از ارتکاب فعل قبیح و ملامت‌کردن آن عقل مر آن صاحب عقل را بعد ارتکابْ دلیل است بر حضور آن عقل مر آن صاحب عقل را. چرا که اگر آن عقلْ مطّلعِ احوال صاحب عقل

---

۱. ش: غفلت.　۲. س: قبح.　۳. س: قبیح.

نمی‌بود، در ارتکاب افعال قبیحه مر آن صاحب عقل را سرزنش نمی‌نمود. پس عقل انسان با آن انسان همراه است ولیکن کیفیتِ وجود او [و] معیّت او غیر معلوم است.

نمودنِ جبرئیل ـ علیه‌السلام ـ [خود را به مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ به صورت خویش](۲۰۰)

[۳۷۶۰] بر مثالِ سنگ و آهن این تنه　　لیک هست او در صفت آتش زنه

[۳۷۶۱] سنگ و آهن مولدِ ایجادِ نار　　زاد آتش زین دو والد قهر بار

یعنی: تن آدمی مانند سنگ و آهن است از روی ظاهر و صورت ولیکن به اعتبار باطن و معنی پیدا کنندهٔ آتش است، چنانچه سنگ و آهن موجِد و پیدا کنندهٔ آتش است ولیکن این موجِدِ آتش ظاهری[۱] است و آن موجِدِ آتش باطنی[۲] است که زایندهٔ آثارهای قوی و عجب است.

[۳۷۶۲] باز آتش دستکاری وصف تن　　هست قاهر بر تنِ او شعله‌زن

یعنی: اگر چه آتشِ سنگ و آهن، مولود و موجود از آن سنگ و آهن است ولیکن باز به دستیاریِ تن و قوّت بدن آدمی، آتش که از آن سنگ و آهن زاده است بر آن سنگ و آهن آتش‌زن است که ویران‌کننده و بیخ‌کنِ آن سنگ و آهن است.

[۳۷۶۳] باز در تن شعله ابراهیم‌وار　　که ازو مقهور گردد بُرجِ نار

یعنی: باز آن آتش که به دستیاریِ تن آدمی، سنگ و آهن را آتش‌زن است، همون آتش تنِ /107A/ آن آدمی را ویران‌کن است، مانند نار نمرود که بر حضرت ابراهیم افروخته بود، شعله‌زن است.

[۳۷۶۴] لاجرم گفت آن رسولِ ذوفنون　　رمزِ «نحن الآخرون السّابقون»

---

۱. س: ظاهر.　　۲. س: باطن.

یعنی: چون وجود آدمی، مانند سنگ و آهن است که از روی ظاهر، عاجز و زبون است ولیکن از روی باطن، از صفت کوه افزون است؛ و لهذا پیغمبر خدا فرمود که ما مردم اگرچه از روی ظاهر، حادث و محتاجیم ولیکن از روی روح و جانْ قوی و قدیم‌ایم.

[۳۷۹۱] جسمِ احمد را تعلّق بُد بدان — زین تغیّر آنِ تن باشد بدان

چون جسم احمد را با روح آن احمد ـ صلّی اللّه و علیه و آله و سلّم ـ نسبتِ تعلّق است، نه عین آن روح است که مرتبهٔ روح از کثافتِ تعلّق پاک و از تغیّر و تبدیل منزّه است. پس تغیّری و تبدیلی که واقع شده بود، تن را بود نه روح را ولیکن به سبب تعلّقی که آن بدن را با روح بود، در چشم مردم، تغیّرِ تن، تغیّرِ روح نمود.

[۳۷۹۴] روبَهش گر یک دمی آشفته بود — شیرِ جان مانا که آن دم خفته بود

یعنی: روباهِ تنِ آن پیغمبر که به نظر جبرئیل پریشان و آشفته شده بود، به جهت آنکه شیر جانِ آن پیغمبر از عالمِ تن و جهانِ بدن غافل و خفته بود.

[۳۷۹۵] خفته بود آن شیر کز خواب است پاک — اینْت شیری نرمساری سهمناک

یعنی: اگرچه از روی ظاهر، آن شیرِ جانِ محمّد خفته بود ولیکن فی‌الواقع بدین خواب غفلت که به تکلّف بود، خود را از هراسندگان و ترسندگان نهفته بود تا عوام‌الناس یا جبرئیل از وی هراس نبرند و بر سایر مردمان او را قیاس کنند، چنانچه یکی از ترسندگان مهابت خود را بدین قول مؤانست و مواسا بخشید: «أنا ولد امرأةٍ تأکل الثرید.»(۲۰۱)

[۳۷۹۸] کفِّ احمد زان نظر بیهوش شد — بحرِ او از مِهرِ کف پُرجوش شد

مراد از «کف» که در هر دو مصرع /107B/ واقع شده است، جسم ظاهریِ محمّد ـ علیه السلام ـ است.[1]

۱. س: ـ است.

یعنی: جسم ظاهریِ محمّد از آن نظر و از آن جهت بیهوش شد که بحرِ معنیِ آن احمد ـ که عبارت از روح است ـ از تابشِ مهر و نورپاشیِ آفتاب حقیقی، پُرجوش و پُرکف شد، چنانچه در وقت نزول وحی «زمّلونی»(۲۰۲) می‌فرمودند. پس بیهوشی کف صورت محمّد ـ علیه‌السلام ـ به واسطهٔ جوشش و موج بحرِ معنی که از تابش مهر و نورپاشیِ آفتاب حقیقی حاصل شده بود، پیداگشت، نه به واسطهٔ دیدنِ صورت جبرئیل.

[۳۷۹۹]   مه همه کفّ است[۱] مُعطِی نور پاش   ماه را گر کـف نـباشد گـو مـباش

مراد از «کف» در این بیت، کفِ دست است.

یعنی: ماه همه کف دست است و همه گیرندهٔ نورِ مهر است. پس آن ماه را اگر کف دست[۲] گرفتن و اخذ کردن نباشد که آن دست[۳] از گرفتن و اخذ کردن بیهوش و غافل باشد، چه باک است. چرا که آن ماه در گرفتن و اخذ کردن سراپا دست است و سراسر هوش است. پس اگر صورت و جسم محمّد مضمحل شده باشد، چه باک است که آن جسم سراسر مطرحِ انوار خورشید است.

[۳۸۰۵]   حیرت اندر حیرت آمد زین قصص   بـیهوشیِّ خـاصگان انـدر اَخـص

یعنی: از این قصّه که از دیدنِ جبرئیلْ پیغمبر خدا بیهوش شد، حیرت در حیرت است. چرا که بیهوشی و بیخودی که مقتضای حالت خاصّ است ـ که عبارت از جبرئیل و مانند اوست ـ آن بیهوشی و بیخودی در اَخصّ الموجودات ـ که عبارت از ذات سرور کاینات است ـ موجود بود و جبرئیل غالب و پیغمبر خدا مغلوب بود.

[۳۸۱۰]   بـندکُن مَشکِ سـخن پـاشیت را   وا مَکُن انـبانِ «قُـل مـا شـیت» را

[۳۸۱۱]   آن که برنگْذشت اجزاش از زمـین   پیشِ او معکوس و «قُل ما شیت» این

«قُل ما شِیت» به معنی «بگو هرچه بخواهی» آمده است و به معنی «بیهوده» هم آمده است و در این بیت احتمال هر دو معنی دارد.

---

۱. س: + و.   ۲. س: دوست؛ ش: و دست.   ۳. س: آندوست.

[۳۸۲۰] نطق جان را روضـۀ جـانی‌ستی گر ز حرف و صوت مستغنی‌ستی

یعنی: نطق جان را باغ آن جان که از آن جان مر آن زبـان را فـیض و انـعام است، نـه مرغزارِ[۱] قصّه‌خوانان و نه چراگاهِ /108A/ اهل حکایات و افسانه‌گویان است، امّا وقتی که آن نطقِ جان از حرف و صوت که مانند سرِ خر در بطیخ‌زار آلوده و گـرفتار است، آزاد باشد و سر و[۲] سودایِ خر در نهاد او نباشد تا سر خویش در آن بطیخ‌زار نباشد.[۳]

[۳۸۴۳] نقشِ او را کی بیابد هر شـغال بلکه فرعِ نقشِ او یعنی[۴] خیال

یعنی: نقش و صورتِ آن پیغمبر در دلِ هر کس آینده و جای گیرنده نیست، بلکه نقش و صورتی که در چشم مردم نمودار می‌شود، خیال رائی است که در دلِ آن رائی مرتسم است. چرا که نقش و صورت حقیقیِ آن پیغمبر بر هر جایی که افتد، آن جای روشن و یک روی گردد و آن جای صافتر از روح و پاکتر از جان گردد. این قسم اثر رؤیت پیغمبر است لااقلّ آن است که از حالت اوّل رائی را صفایی و جمعیتی حاصل گردد و اگر چنین نباشد، بدان رؤیت و خیال خواب مغرور نباید بود.

[۳۸۴۴] نقشِ رویِ[۵] او به دیوار ار فتد از دلِ دیوار خـونِ دل چکـد

[۳۸۴۵] آنچنان فرّخ بوَد نقشش بـر او که رهد در حال دیوار از دو رو

یعنی: اگر نقشِ آن پیغمبر خدا بر روی دیوار مرتسم شود، از رقّت و نرمی[۶] از دل و جانِ آن دیوار خونِ ایمان و سرشکِ ایقان بچکد که منقادِ آن نقش گردد.

[۳۸۴۶] گشته با یکـرویی اهـلِ صـفا آن دو رویی عیب مر دیـوار را

---

۱. س: مرغذار. ۲. س: ـ و.
۳. س، ش: + در بیان آنکه پیش از آنکه حضرت مصطفی صلّی اللّه علیه و سلّم.
۴. ش: معنی. ۵. ش: روئی. ۶. س: ترقی.

یعنی: نزدیک اهل صفا یکرنگی و یکرویی چنان مستحسن و معتبر است که دورویی دیوار ـ که آن دیوار بی‌جان و بی‌روح است ـ موجبِ عیب و ضررِ آن دیوار است. پس دورویی آدمی بغایت مستنکَر و معیوب است.

دفتر پنجم

نواختنِ مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ[1] [آن عرب مهمان] را[2](۲۰۳)

[۱۷۴] ما در ایــن دهــلیزِ قــاضیِ[3] قــضا — بهر دعوایِ «اَلَسْتیم» و «بلیٰ» (۲۰۴)

چون در روز ازل، ما هر کدام مؤمن و کافر، مدّعی ثبوت ربوبیت حق گشتیم و رَسَنِ اطاعت بر گردنِ /108B/ عبودیت بستیم و بر ثبوت این دعوی و بر اثبات این مدّعی ما را دو گواه بی‌شائبهٔ اشتباه به درگاه قاضی‌القضاء که عبارت از دار دنیاست به جهت اَدای شهادت باید برد تا بدین دو گواه صورت دعوی بر مرکز صدق قرارگیرد و بـر کُـرسی استقامت استقرار پذیرد. پس در این دنیا که دهلیز قاضی‌القضاء است آمدیم تا آن دو گواه ـ که قول و فعل‌اند ـ شهادت را اَدا نمایند و ما را در این دعوی تصدیق فرمایند. گواه قولی کلمهٔ شهادت است و گواه فعلی نماز و روزه و حجّ و زکات و سایر طاعات و عبادات است.

[۱۷۷] چند در دهلیزِ قاضی ای گواه! — حبس باشی، ده گواهی را پگاه

[۱۷۸] زان بخوانندت بدینجا تا که تو — آن گواهی بِدْهی و نآری[4] عُتُو

یعنی: چون در این[5] دنیا تو را برای اَدای شهادتِ فعلی و قولی آوردند تا کلمهٔ توحید ـ که رکن اعظم است ـ و اعمال ـ که فرعِ اوست ـ اَدا نمایی و در اَدای آن سرکشی و تمرّد ننمایی و تو از لجاجِ خود، خود را در این دهلیز بستی و به اَدای شهادت از لجاجِ خویش نرستی.

---

۱. ش: علیه السلام. ۲. س: ـ را. ۳. ش: + و.
۴. س: + و. ۵. س: تن.

[۱۸۱] **یک زمان کارست و بگذار و[1] بتاز — کارِ کوته را مکن بـر خـود دراز**

اگرچه اَدای شهادت تمام عمر و زمان دراز در کار است ولیکن چون اَدای شهادت قولی رکن اعظم و جزء اهمّ است، بلکه دخول جنّت را موجب و سبب اَتّم است، بنابر آن اَدای امر شهادت موقوف یک زمان گشت.

بیانِ آنکه روزه و نماز و همهٔ چیزهای بیرونی [گواه است بر نور اندرونی]

[۱۸۷] **هر کسی کوشد به مالی یا فسون — چیست دارم گوهری در انـدرون**

[۱۸۸] **گـــوهری دارم زتـقوا یـا سـخا — این زکات و روزه بر هـر دو گـوا**

«فسون» دعاخواندن؛ در این مقام، عبادت بدنی مراد است.

یعنی: هرکسی که بذل مال یا اَدای عبادت بدنی مانند صوم و صلوة و سایر عبادات بدنی[2] پیش کرد و /109A/ بجای آورد، مراد و غرض او از آن اعمال آن است که تا اعمالِ من گواه تفاوت من باشند. مثلاً زکات او گواهی دهد که چون این مرد، مالِ خود را رایگان می‌بازد، پس مالِ دیگران را به خیانت نخواهد برد. همچنین روزهٔ آن شخص گواه است بر اینکه چون این مرد صائم از مفطرات[3] ثلاثه ـ که عبارت از اَکل و شرب و جماع است ـ خود را بازداشته است و آن مفطرات[4] ثلاثه حلال‌اند، پس به سوی طعام دیگران به طریق خیانت دستِ امانت را چگونه دراز خواهد کرد؟!

[۱۹۱] **گر به طرّاری کند پس دو گواه — جَرح شد در محکمهٔ عدلِ اِلـه**

یعنی: اگر آن شخص آن صوم و سایر طاعات را برای عیّاری و طرّاری قرارداده است که مردم او را متّقی دانسته، معامله نمایند و بدین دام و حیله مردم گِردِ او جمع آیند، پس این دو گواه نزدیک محکمهٔ اِلـه مردود گشته، بر مَرکب تشهیر خواهند نشست.

---

۱. س: ـ و. ۲. ش: ـ بدنی. ۳. ش: مفَطّرات.
۴. ش: مفَطّرات.

[۱۹۵] **فضلِ حق بـا ایـنکه او کـژ مـی‌تند عاقبت زین جمله پـاکش مـی‌کند**[۱]

[۱۹۶] **سَــبْق بـرده رحـمتش آن غـدر را داد نـوری کـه نـباشد بـدر را**(۲۰۵)

[۱۹۷] **کوشش او را شُسته حق زین اختلاط غسل داده رحمت او را**[۲] **زین خُـباط**

[۱۹۸] **تــا کــه غــفّاریِ او ظــاهر شـود ســیّئاتِ جــمله را غــافر شــود**

یعنی: اگر چه جملهٔ اعمال و افعال آن اهل ریا و سَمعه محض ِ تلبیس و تزویر است، امّا فضلِ حقْ آن مزوّر را دستگیر است که آن فضلْ پاک‌کنندهٔ آلایش و عصیان و دورکنندهٔ لوثِ فسق و طغیان است کـه بـدان فـضلْ فـضیل عـیاض شـهسوارِ مـیدانِ اخـلاص و صدرنشینِ مسندِ جنّت و ریاض گردید و بِشر حافی از شراب محبّت مـخمور و مست گشته، از تعلّقات عالمیان عزلت و تجافی نمود.

استعانت خواستنِ [آب از حقّ جلّ جلاله بعد از تیره شدن]

[۲۲۸] **این مَثَل خود واسطه‌ست اندر کلام واسطه شرط است بهر فهمِ عـام**[۳]

جان عارف را /109B/ مثال آب قراردادن و تهمت سفر بر آن جان نهادن، محض برای فهم عوام الناس قرار داده شد والّا نه آن جان را حاجت سفر نیست که او مسافر در وطن است و بلبل باغ بی‌چمن است. یعنی همهٔ کمالات در ذات او متحقّق و متضمّن است.

قُـرب نـی بـالا و پسـتی رفـتن است قُربِ حق از حبسِ هستی رستن است[۴]

* * *

در مرحلهٔ عشق رهِ قُرب و بُعد نیست می‌بینمت عیان و دعـا مـی‌فرستمت

چنانچه حضرت خواجه نقشبند می‌فرمایند که طریقهٔ ما خلوت در انجمن و سفر در وطن است.

---

۱. س: میکنند. ۲. س: ـ را. ۳. س: اعام.
۴. ش: + بیت.

عرضه‌کردنِ مصطفی ـ علیه السلام ـ شهادت [را بر آن مهمان خویش]

[۲۷۵] این که تو کردی دو صد مادر نکرد   معجزه عیسی بدان عـازَر[1] نکـرد

[۲۷۶] از تو جانم از اَجَل نک جان بـبُرد   عازر[2] ار شد زنده زان دم باز مُرد

عازَر[3] نام شخصی[4] است که عیسی ـ علیه السلام ـ آن را زنده کرده بود. معنی بیت چنین می‌شود که یا رسول‌اللّه! از برکت اسلام و ایمانِ تو جانِ من از دسترسِ اَجَل و مرگ جان ببرد؛ یعنی اَجَل الحال بر ما دستبرد نمی‌تواند نمود و عازَر[5] که از دست عیسی زنده شده بود، باز بمُرد.

[۳۰۵] ای خـــدایِ بـــی‌نظیر ایـــثار کـن   گوش را چون حلقه دادی زین سُخُن

یعنی: بار خدایا! تو که ایثارکنندهٔ نعمت هستی، چون گوشِ ما را زیب و زینت دادی که دُرر سخن را در گوش من رساندی، پس گوش ما به گِردِ[6] درِ مجلس آن کسانی که از[7] مرغزار حقیقت می‌چرند، بازرسان.

[۳۱۰] چند حرفی نـقش کـردی از رُقـوم   سنگها از عشقِ آن شد همچو موم

[۳۱۱] نونِ[8] ابرو صادِ چشم و جیمِ گـوش   برنوشته فتنهٔ صـد عـقل و هـوش

مراد از نقشِ حروف، صور اشخاص این عالم‌اند که به نون ابرو و صاد چشم و جیم گوش آن صور اشخاص خِرَد و عقل مردم واله و بیهوش است[9] و از دریافتِ ماهیّت و کمالِ آن اشخاص آن خِرَد باریک‌ریس است که «الإنسان /110A/ سرّی و أنا سرّه.»

[۳۱۲] زان حروفت شد خِرَد باریک‌ریس   نَسْخ می‌کن ای ادیبِ خـوشنویس

---

۱. س، ش: عاذر. ۲. س، ش: عاذر. ۳. س، ش: عاذر.
۴. س: شخص. ۵. س، ش: عاذر. ۶. ش: گوش ما بگیر و.
۷. ش: ـ از. ۸. س: نور. ۹. ش: ـ است.

مراد از «نسخ کردن» پیداکردن است و مراد از «ادیب» و «خوشنویس» ذات صانع است ـ عزّ اسمه ـ و این عالم مصنوع و افعال آن صانع است.

[۳۱۳] **درخورِ هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقشِ خیالِ خوش رقم**

یعنی: حق سبحانه درخور و موافقِ هر خیال و فکر بر صحیفهٔ عدم و بر لوح قِدَمْ نقش و صورت را پیداگردانیده است و عقل و خِرَد را عاشق و آشفتهٔ آن نقش و صورت ـ که بر لوح قِدَم و بر صور علمیهٔ حق تعالی مثبت و مرتسم است ـ گردانیده است تا هرکس برای تحصیلِ آن نقش هر بامداد کوشش نماید. مثلاً اهل دنیا در تحصیل امور دنیا و اهل دین در تحصیل امور دین سعی و کوشش نمایند.

[۳۱۴] **حرفهای طُرفه بر لوحِ خیال بر نوشته چشم و ابرو خدّ و خال**

یعنی: حرفهای نادر و عجب که آن حروف عبارت از مقصود و مطلوب است، بر لوح خاطر این مردم رقم‌زده؛ و عقل و خِرَد مردم را خواننده و تعلیم‌گیرندهٔ آن حروف گردانیده تا آن صور را در هر صباح در خیال خویش آورده، در تحصیل آن خیال بکوشند و تدبیر نمایند و چهرهٔ آن صور اشیا را از پردهٔ عدم بگشایند.

[۳۱۵] **بر عدم باشم نه بر موجود مست زانکه معشوقِ عدم وافی‌تر است**[1]

یعنی: من عاشق آن چیزم که آن چیز در عدم است، نه بر آن نقش و صورت که در این عالم مرتسم است که آن عالم عدمْ وافی و کافی است که دائم و باقی است و این عالم نقش و صورتْ فانی و غیر باقی است.

بیانِ آنکه نور که غذا و جان است، غذای جسم اولیا می‌شود[2]

[۲۸۷] **ذاتِ ایمان نعمت و لوت است هَول ای قناعت کرده ایمان را به قول**[3]

---

۱. در هر دو نسخه شرح این بیت، پیش از بیت پیشین است. ۲. س، ش: میرود.

۳. درمثنوی چاپی این بیت پیش از این عنوان و در ذیل «عرضه کردن مصطفی ـ علیه‌السلام ـ شهادت را بر آن مهمان خویش» آمده است.

یعنی: ذات ایمان و اصلِ آن ایمان، نوری است که آن نـور لوت و قـوت جـان است /110B/ و بدان قوتْ آن جان را سیری از نعمت این جهان است و از آن نور مر جسم را نیز نصیب و انعام است که بدان قوتْ جسم هم با قوام مستغنی از طعام است ﴿يُطْعِمُنِي رَبِّي وَ يَسْقِينِ﴾ مطابق این مراسم است و فرعِ آن ایمان، قول است و آن قول عبارت از ﴿لا إلـه إلّا اللّه﴾ است؛ و این قولْ غذای جسم است که جسم بدین قول بـهره‌مند است نـه جـان، اگر چه در قولْ نفیِ ما سِواست ولیکن آن نفی نه از راه سیری و استغنای آن جسم است که جسم غیرمستغنی از طعام است. چراکه بی‌طعامْ قیامِ جسم دشوار است. پس مستغنی از طعامْ روح و جان است، بلکه برای اثبات دعوای سـیری جـان است، چـون جـان از ما سِوای حق سیر و مستغنی گشته، دمِ ﴿يُطْعِمُنِي رَبِّي وَ يَسْقِينِ﴾ زد و دعوای نفی غیر کرد. برای اثبات این مدّعی آن جسم نیز اظهار نفی ما سِوا کرد و ﴿لا إلٰه إلّا اللّه﴾ را بر زبـان آورد. پس قول هم ایمان است ولیکن نه آن ایمان که مر آن جان را حاصل است که جان را حقیقت ایمان ـ که عبارت است از نور رحمان و سیری از طعام این جهان ـ حاصل است،[1] چنانچه حـدیث «الکافر یأکل سبعة أمعاء و المؤمن یأکـل بمـعدةٍ واحـدةٍ»[(۲۰۶)] مشـعِر ایـن معنی است.

تمثیلِ لوح محفوظ و ادراک عقلِ[2] [هر کسی از آن لوح]

[۳۱۷] چون مَلَک از لوح محفوظ آن خِرَد هـر صـباحی درسِ هـر روزه بَـرَد

یعنی: چنانچه جبرئیل و سایر ملائک از لوح محفوظْ احکام الهـی را مـتعلّم گشـته، کامروایی و کارفرماییِ[3] این عالم می‌کردند و خدمات خویش بجای می‌آرند، همچنین اهل این عالمْ مصالحِ معاش و معاد خویش از لوح خیالِ خویش تصوّر نموده، در تحصیل آن مصالح می‌کوشند.

---

۱. س: است حاصل. ۲. ش: ـ عقل. ۳. ش: کامروای و کارفرمای.

[۳۱۸] بر عدم تو حرفها بین با بـیان ‌ ‌ ‌ ‌ وان سوادش حیرتِ سودائیان

یعنی: اشیائی[1] که بر لوح محفوظْ مثبَت و مرتسم است، وقوع و عدم وقوعِ آن اشیا نزدیک /111A/ باری تعالی عیان و با بیان است؛ به خلاف حروف آن مقاصد و مطالب که بر لوح خاطر اهل این جهان مرتسم است، وقوع و عدم آن خیال در این عالم غیرمعلوم است و اهل این عالم درخواندن حصول و عدم حصول آن مقصود پریشانند.

(رباعی:)[2]

اسـرار ازل را نـه تـو دانـی و نـه مـن ‌ ‌ ‌ ‌ این حرف معمّا نه تو خـوانـی و نـه مـن
هست از پسِ پـرده گـفتگویِ مـن و تـو ‌ ‌ ‌ ‌ چون پرده برافتد نـه تـو مـانی و نـه مـن

ولیکن هرکس صورتِ مطلب خویش را در خیال آورده و آن خیال را حق و نفس‌الأمر دانسته که خیالِ من مطابق حرف لوح محفوظ است؛ روی توجّه به سوی آرزوی خود برگمارند و دیگری را در آن سعی باطل می‌پندارند ﴿قَالَتِ الیَهُودُ لَیْسَتِ النَّصَارَیٰ عَلَیٰ شَیءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَیٰ لَیْسَتِ الیَهُودُ عَلَیٰ شَیءٍ﴾.

تمثیلِ روشهای[3] مختلف

[۳۴۱] هر که را پَر سوخت زان شمعِ ظفر ‌ ‌ ‌ ‌ بدْهدش آن شمعِ خوش هفتاد پَر
[۳۴۲] لیک پـروانـه دو دیـده دوخـته ‌ ‌ ‌ ‌ ماند زیر شـمع بَـد[4] پـر سـوخته

مراد از «شمع ظفر» آن مرشد و مقتداست که طالبان را به سوی راستی و درستی راهنماست؛ و مراد از «شمع بد» آن مرشد و مقتداست که بی‌نور و بی‌ضیاست، بلکه سوزندهٔ جان و ایمانِ طالب است، نه سازنده و نوازندهٔ آن جان است. چرا که چون جان و ایمان خود را در حرص و هوای نفس سوخته باشد، پس جان دیگران را چگونه افروخته باشد؟!

---

۱. س: یعنی که اشیا. ‌ ‌ ۲. س: ـ رباعی. ‌ ‌ ۳. ش: روستای.
۴. ش: بُد.

سبب آنکه فَرَجی را فَرَجی نام کردند

[۳۵۳] زان فراخ آمد چنین روزیِ ما — که دریدن شد قبا دوزیِ ما[1]

یعنی: روزی و نصیبِ ما از آن سببْ وسیع و فراخ آمد که در دیدن و قطع کردن اسباب تحصیل معاش، ازدیاد حصول آن معاش گشت که ﴿مَن يَتَوَكَّل عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ که اللّه کافیِ جمیع مهمّات است، /111B/ چنانچه دریـدن فـرجـی مـوجب فـرج و انـتعاش آن خداشناس گشت و از دریدن آن فرجی، فیروزی و قبادوزی حاصل شد. پس از دریدن فرجی تن و پیراهن بدن مانند صوفی روح را قبای بسط و فتوح حاصل است.

[۳۵۶] این لقب شد فاش، صافش شیخ بُرد — ماند اندر طبعِ خلقان حـرفِ دُرد[2]

فرجی را فرجی بدان جهت نام شد که شیخ را از دریدنِ آن پیرهن، فرج حاصل شده بود؛ و معنی را که آن معنی پاک و صاف است، شیخ واصـل گشت کـه صـفوت وصـفا مرشیخ را حاصل شده بود و لباس و پوشش که دُرد آن صاف است در طبع خلقان جای گرفت که فرجی را لباس و پیرایه برای تحصیل معاش ساخته‌اند و هرگز به سوی معنی ـ که فرج و بسط است ـ نپرداخته‌اند که گاهی فرج و بسط حاصل کرده باشند.

[۳۵۷] همچنین هر نام صافی داشته‌ست — اسم را چون دُردیی بگْذاشته‌ست

[۳۵۸] هر که گِل‌خوار است دُردی راگرفت — رفت[3] **صوفی سوی صافی ناشِکِفت**

یعنی: چنانچه فرجی را اسمی است که آن اسم دُرد است و مسمّایی است که آن مسمّا بی غش و صاف است، همچنین هر اسم را مسمّایی است که آن مسمّا صاف است. مثلاً اسم فقر را مسمّایی است که آن مسمّا صاف است، چنانچه حضرت جُنید را از مسمّا و از حقیقتِ فقر پرسیدند، فرمودند که: «الفقر هو الفقد» یعنی «حقیقت فقر، گم‌شدن است از

---

۱. درمثنوی چاپی این بیت قبل از عنوان «سبب آنکه فرجی...» آمده است.
۲. س: حرف و در. ۳. س: + و.

اوصاف بشریت» چنانچه مریدی را در وقت رخصت فرمودند: «اعتزِل عن الرسوم و امح اسمک عن القوم و الزم الجدار حتّی تموت» یعنی «از رسم و رسوم مردم دنیا یکسو شـو، و محو بکن نام خود را از همجنس و اَقران خود، و لازم بکن تو دیوار خانهٔ خود را تا آن که بمیری.»

پس حقیقت فقر دیگر است و اسم فقر دیگر و لباس آن فقر در میان این مردم مانده است. پس هر چیز را اسمی است /112A/ که آن اسم کدر است و مسمّایی است که آن مسمّا صاف است.

عزیزی را از حقیقتِ درویشی پرسیدند، فرمود که: «درویشی نرنجیدن است خاکی [1] آبکی بر او ریخته، نه کف پای را از او دردی و نه پشت پای را از آن گردی. پس هر که گِل‌خواره و تن‌پرست است، دُرد را اختیار نمود و بـدان اسـم [2] دُرد اسـباب تـن‌پروری حاصل نمود و آن که صادق است، مسمّا و صاف را برگزید.

[۳۶۰] دُرد عُسر [3] افتاد، صافش یُسر [4] ماند   صاف چون خرما و دُردی بُسر [5] ماند

دُرد که عبارت از جامهٔ تن است که عسر و دشوار است، آن بار از آن دریدن از گردنِ او افتاد و از آن بار سبک گردید؛ و صاف که عبارت از فرج و بسط است، با او همراه او ماند؛ صاف مانند خرمای پخته و دُرد مانند خرمای ناپخته.

[۳۶۱] عُسرِ ما یُسر است تو آیس مباش   راه داری زین تـلوّن در مـعاش

عُسر که عبارت از دریدن تن و شکستنِ بدن است، ملازم یُسر است که آن شکستن عین پیوستن است.

(بیت:)

تعلّق حـجاب است و بـی‌حاصلی   چـو پـیوندها بگسـلی واصـلی

۱. ش: خاککی.   ۲. ش: + و.   ۳. س، ش: یسر.
۴. س، ش: عسر.   ۵. س: یسر.

و آن دریدن، عین دوزیدن است. پس تو از دریدنِ جامهٔ تن ناامید مباش و از آن دریدن مهراس که عُسر، ملازمِ یُسر است.

[۳۶۷] دور باشِ غیرت آمد این خیال — گِرد بر گِرد سراپردهٔ وصال

[۳۶۸] بسته هر جوینده را که راه نیست — هر خیالش پیش می‌آید بایست

یعنی: وهم و خیال سالک دور باش و مانع رسیدن بارگاه پادشاه است. چرا که خیالی[۱] که سالک را در راه پیش او می‌آید، آن خیال را عین مقصود دانسته، خود را به وهم وخیال خویش واصل انگاشته، از سعی و طلب خود را بازمی‌دارد و آن وهم و خیال را که غیرحقیقت مقصود است، حقیقت متصوّر می‌پندارد. پس خیال سالک، سدّ راه آن سالک است.

[۳۶۹] جز مگر آن تیزگوش و /112B/ تیزهوش — کش بوَد از جیش نصرتها به جوش

[۳۷۰] بجهد از تخییلها با شَه بوَد — تیرِ شَه بِنْماید و بیرون جهد

چون وهم و خیال سالک دور باش و مانع وصال است، پس سالکی باید که یاری و نصرت حق پاسداری او کند تا از وهم و خیال فرق کند و اغلاط شیطان و دیو را از ارشاد مرشد و هدایت هادی[۲] امتیاز نماید که این نشانِ راه راست است و آن علامتِ راه کج. پس نشان و تیر پادشاه که از درگاه است، آن دور باش را بنماید تا از آن عقبه عبور فرماید، چنانچه منقول است که شخصی پیش حضرت جُنید آمده، احوال خود عرض کرد که من هر شب بر عرش می‌روم و حق سبحانه را می‌بینم. حضرت جُنید آن شخص را فرمودند که هرگاه که این چنین واقعه را ببینی باید که «أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم» بگویی که آن شیطان بر کرسی نشسته است و مانع راه تو شده است. آن شخص همچنان کرد، شیطان بگریخت. پس آن «أعوذ» تیرِ پادشاه است.

---

۱. س: خیال. ۲. س: هدایت‌های وی.

قصّهٔ آن حکیم که دید طاووس را(۲۰۷)

[۵۴۹] چون ز مُـرده زنـده بـیرون مـی‌کشد[1] هـــر کـــه مُـــرده گشت او دارد رَشَـد

«مُرده» عبارت از نیاز است و «زنده» عبارت از ناز. پس هر که نیاز را ـ که آن نیاز به منزلهٔ مرگ و فناست ـ بیش کرد، مرتبهٔ ناز ـ که به منزلهٔ زندگی و بقاست ـ او را حاصل گشت؛ و هر که ناز اختیار نمود، عاقبت‌الامر آن کس در گور مرگ فرسود. ﴿یُخْرِجُ الحَیَّ مِنَ المَیِّتِ وَ یُخْرِجُ المَیِّتَ مِن الحَیِّ﴾ عبارت از این ناز و نیاز است.

[۵۵۰] چون ز زنده مُرده بیرون می‌کُند نفسِ زنده سوی مـرگی مـی‌تند

یعنی: چون حق تعالی از زنده مُرده پیدا می‌کند، پس نفسی که به ناز زنده است، آن نفس آخرالأمر زندگی خود به سوی مُردگی می‌کشد[2] که از آن نفس آخر امر و بـعد از مرگ هیچ اثر زندگی ظاهر نمی‌شود. ﴿یَا لَیْتَنِی کُنْتُ تُراباً﴾ نقدِ حال آن نقش می‌شود.

[۵۵۲] دَی شوی بینی تو اخراجِ /113A/ بهار لَیل گردی بینی اِیـلاجِ نـهار(۲۰۸)

مراد از «دی» فصل خزان است که مُردگی و برگ‌ریزی در آن است و شب هم گویا مُرده است که در شبْ آثارِ روز مثل آفتاب و[3] سعی و تردّد در تحصیل مطالبْ مـفقود است و مثمرِ خواب است که آن خوابْ «أخ الموت» است. پس شب هم به نسبت روز گویا مُرده است.

در بیانِ آنکه صفا و سادگیِ [نفس مطمئنّه از فکرتها مشوّش شود]

[۵۶۷] هـــر دلیـــلی بـــی‌نتیجه بـی‌اثـر باطل آمـد در نـتیجهٔ خـود نگـر

[۵۶۸] جز به مـصنوعی نـدیدی صـانعی بـــر قـــیاس اقـــترانـــی قـــانعی

---

۱. ش: میکند. ۲. ش: میکنده. ۳. س: ـ و.

قیاس دو قسم است: اقترانی و استثنایی. اقترانی آنکه در آن قیاس،[1] نتیجه و یا نقیضِ نتیجه مذکور نباشد؛ و استثنایی آنکه در آن قیاس، نتیجه یا نقیضِ نتیجه مذکور باشد.

یعنی: تو ای منطقی! معرفتِ جواهر و اَعراض و شناختِ موضوع[2] و محمول، موجب سعادت و منتج هدایت خویش فهمیدی و این دلایل اقترانی که بی‌نتیجه و بی‌اثر است، بی‌فایده و باطل است؛ چون نتیجهٔ خود را ندیدی که معتبر و مقیّد[3] به دیدن است، نه شنیدن و از مصنوع به سوی صانع به طریق تخمین و جزاف پی‌بردن مانند فلسفی که به ازدیاد دلایل و وسایط از اثر به سوی مؤثّر و از مصنوع به سوی صانع پی‌برد و به دیدهٔ بصیرت و به چشم معرفت به سوی صانع ننگرد و تن خود را در بوتهٔ مجاهده نافشرد تا بدین مجاهده، دیدهٔ بصیرت او روشن گردد.

[۵۶۹] **مـــی‌فزایـــد در وسـایط فـلسفی   از دلایـــل بـاز بـرعکسش صـفی**

[۵۷۰] **ایـن‌گـریزد از دلایـل وز حـجیب   از پیِ مدلول سر بـرده بـه جـیب**

[۵۷۱] **گـر دخـان او را دلیـلِ آتش است   بی دخان ما را در آن آتش خوش است**

یعنی: فلسفی در تحصیلِ معرفتِ حقیقت در ازدیاد وسایط و دلایل مـی‌افـزایـد کـه مقصود را به ازدیاد دلایل و برهان حاصل می‌نماید؛ و اهل صفا که عبارت از اهل‌اللّه و عرفاست، از دلیل /113B/ اِعراض نموده، به سوی مدلول انتقال می‌فرماید وگویِ مقصود را به چوگانِ مراقبه تا منتهای کار براند و چهرهٔ مطلوب را بی‌واسطهٔ دلیل و برهان که مانند دخانْ دالّ بر مطلوب است، مشاهده می‌کند.

صفتِ آن بی‌خودان [که از شرّ خود و هنر خود ایمن شده‌اند، کی فانی‌اند]

[۶۷۵] **موم از خویش و ز سایه درگریخت   در شعاع از بهر آنکه شمع ریخت**

---

۱. س: در اقیاس.   ۲. س: موضع.   ۳. ش: معتدّ.

مراد از «موم» ذات انسان است و [مراد] از «سایه» هستی و خودیِ آن انسان است.

یعنی: موم از هستی و خودیِ خود به سوی تجلّی و هستیِ حق از بهرحق گریخت تا حق تعالی در آن تجلّی ظاهر و آشکارا شود که فنای جسمْ موجب ظهور جان است و جان عبارت از ذات جانان است. پس در فنای جسمِ انسان، ظهورِ ذاتِ سبحان است.

[۶۷۶] گفت: از بهر فنایت ریختم گفت: من هم در فنا بگْریختم

یعنی: گفت آن که شمع را ساخت ـ که عبارت از صانع است ـ که ای موم! من از برای تو این شمع ساختم تا تو را در این شکل پیدا کرده، فانی گردانم و نقش هستی و ثبوت خویش در تو نشانم. موم گفت: من نیز در این ابتلا در تو گریختم و در پناه تو خود را آمیختم تا خود را در تو فانی گردانم.

[۶۷۸] شمع چون در نار شد کلّی فنا نی اثر بینی زشمع و نی ضیا

[۶۷۹] هست اندر قطعِ ظلمت آشکار آتشی صورت به مومی پایدار

[۶۸۰] برخلافِ مومْ شمعِ جسم کان تا شود کم، گردد افزون نورِ جان

یعنی: شمعِ جان ـ که عبارت از بدن انسان است ـ برعکس و خلاف شمع موم است که ازدیاد مومْ موجب ازدیاد نور است، به خلاف شمع جان که هر چند که شمع جان در کمین است، نور جان در ازدیاد است و هر چند که شمع جان فربه و سطبر است، نور جان در ظلمت است.

[۶۸۲] این زبانهٔ[1] آتشی چون نور بود سایه و فانی شدن زو دور بود

یعنی: این شمع اگرچه از روی ظاهر زبانهٔ آتشی است که مربّی او نار است که آن نار عبارت از حرارت غریزی است /114A/ ولیکن فی‌الواقع آن شمعِ جان نور است. پس آن شمعِ جان از سایه و فانی شدن دور است که او از حجاب و کدورت مغفور است.

۱. س: زبان.

[۶۸۳] ابـــر را ســـایه بـــیفتد بـــر زمـین — مـــاه را ســـایه نـــباشد هـمنشین

[۶۸۴] بی‌خودی بی‌ابری است ای نیکخواه! — باشی اندر بی‌خودی چون قرصِ مـاه

«بی‌ابری» عبارت از بی‌خودی است و ماه که بی‌ابر است روشن است و با ابر تاریک و منکدر[1] است. پس جان که با کدورتِ[2] تن و با کثافتِ بدن است، مظلم و تاریک است، و بی‌کثافتِ بدن روشن و نمایان است.

[۶۸۵] باز چون ابری بیاید رانـده — رفت نور از مه خیالی مانده

چون هستی و خودی مانند ابر است، و نیستی و بی‌خودی مانند ماه است، پس باز وقتی که ابرِ تن و کثافتِ بدن بر آن روح ـ که مانند ماه است ـ از سبب حـدوث حـادثه عارض می‌شود، از آن ماه خیالی می‌ماند که نورِ آن ماه را آن ابر دور می‌گرداند.

(بیت:)

حجاب چـهرهٔ جـان مـی‌شود غـبار تـنم — خوش آن[3] دمی که از این چهره پرده برفکنم

مراد از «رانده» حادث و[4] پیش‌آینده است؛ یعنی ابری که از بادِ تفرقه به سوی مـاهِ جان رانده شده است.

[۶۸۶] از حجاب ابر، نورش شد ضعیف — چون هلالی‌گشت این بدرِ شریف

[۶۸۷] مه خیالی می‌نماید ز ابـر وگـرد — ابرِ تن ما را خیال انـدیش کـرد

یعنی: به سبب حجاب ابر تن و گرد [و] غبار بدن، جثّهٔ[5] بدر کامل مانند هلال گشت که در دیدهٔ نظارگیان نقصان نمود و ما مردم را خیال‌اندیش گردانید که بدر را وهم و خیال انگاشتیم و تخم ریب و شک در دل خویش کاشتیم که عوارض ابر تن را سبب نقصانِ ذات بدر دانسته‌ایم؛ و آن بدر ـ که عبارت از ذات انبیا و اولیـاست ـ از کـثافت تـن و از کدورت بدن مبرّا و منزّه‌اند که حوادث تن، موجب نقصان نور جان ایشان گردد که نور

۱. س: متکدر. ۲. س: + و. ۳. س: خوشا.
۴. س: ـ و. ۵. س: چشمه.

جان ایشان از نقص و زوال پاک است. پس آن نقص و زوال[۱] /114B/ در دیدهٔ ما مردم ظاهربین است و ﴿مَا هٰذَا الرَّسُول یَأکُلُ وَ یَمْشِی فِی الأسْوَاقِ وَ مَا أنْتُمْ إلّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ در شکّ و انکار می‌گوییم.

[۶۹۲] ماه ما را در کنارِ عزّ نشاند دشمنِ ما را عدوِ خویش خواند

ماه ـ که عبارت از روح و جانِ انبیا است ـ غبار تن و ابر بدن خویش را که آن ابر تن و غبار بدن، عدو و دشمن ماست که ما به سبب آن غبار تن از دیدنِ آن ماه محجوب می‌گردیم؛ عدو و دشمن خویش خوانده‌است و این عدوِ خویش خواندن ما را در کنارِ عزّت نشاندن است که دشمن ما را دشمن خویش خود خوانده است وگرنه آن ماه از رنگِ تعلّق و کثافتِ ابر منزّه و پاک است و از نقصان و تغیّر فارغ و بی‌باک است.

[۶۹۳] ابر را تابی اگر هست از مه است هر که مه خواند ابر را او گمره است

یعنی: ابر که عبارت از جسم و تن است، اگر آن را روشنی و تابش است، از پرتوی آن ماه است، نه که آن ابر عینِ آن ماه است. پس هرکه ابر را عینِ ماه پندارد که عروض ابر را موجب کدورتِ ماه شمارد، آن کس ضالّ و گمراه است.

[۶۹۶] در قیامت مهر و مه معزول شد چشم در اصلِ ضیا مشغول شد

«ماه» عبارت از ذوات انبیا و اولیا است که در عالم تقیّد ظهور یافته‌اند؛ و «مهر» عبارت از ذاتی است که در عالم تجرّد ثبوت دارد و در روز قیامت ذات ماهی که مقیّد است، به مقتضای ﴿کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ وَ یَبْقَیٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالجَلالِ وَ الإکْرَامِ﴾ آن مقیّد و آن مطلقْ یک ذات خواهند گردید و امتیاز میان[۲] مقیّد و مطلقْ مسلوب و معزول خواهد شد به فحوای ﴿وُجُوهٌ یَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ[۳] إلَیٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ چشم رائی[۴] به سوی اصل ضیا مشغول خواهد شد.

---

۱. ش: ـ پاک... زوال.
۲. س: ـ میان.
۳. س، ش: ناظرة.
۴. س: رای.

[۶۹۸] **دایه عاریت بود روزی سه چار   مادرا! مـا را بگـیر انـدر کـنار**

مراد از «دایهٔ[۱] عاریتی» جسم و تن است که آن جسم و تنْ مربّیِ روح و جـان است /115A/ و از «مادر» عالم قدم است که به مقتضای ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ آن روح از آن عالم زاده است. بعد از تربیت درکنار مادر خویش او را ماندن است. یا مراد از مادر غیر این ترکیب حسّی[۲] است که مناسب روح لطیف است که آن روح بعد از تربیت یافتن باز در پهلوی مادر که ترکیب لطیف است، خواهد نشست.

[۷۱۰] **پر پیِ غیر است و سر از بـهرِ مـن   خانهٔ سـمع و بـصر[۳] اسـتونِ تـن**

[۷۱۱] **جان فدا کـردن بـرای صـیدِ غـیر   کفرِ مطلق دان و نـومیدی ز خـیر**

بال و پرِ طاووس برای غیر است و سرِ او که ستون تن و کاشانهٔ سمع و بصر و ایوانِ جمیع هنرها و سایر فن است، از برای آن طاووس است. پس فداکردن تن را برای صیدِ غیر که آن «غیر» حُبّ جاه و رجوع خلق‌اللّه است، کفر مطلق و ناامیدی از خیر است. پس بال و پر و سایر هنر که در آدمی است، اگر به واسطهٔ غیر حق است، پس آن هنرها کفر مطلق است.

[۷۱۲] **هین مشو چون قند پیشِ طوطیان   بلکه زهری شو شو ایمن از زیـان**

[۷۱۳] **یا پی اَحسنت [و] شا باش و خطاب   خویش چون مُردار کن پیشِ کلاب**

یعنی: مانند قند شیرین زبان و موافق مذاق طوطیان و مناسب مزاج اهل ایـن جـهان مشو، بلکه درکام و مزاج ایشان مانند زهر برو تا تو را از نظر اعتبار دور اندازند و اوقات تو را ضایع نسازند؛ و اگر مدح و تعریف و شاباش و خطاب خوشخویی و جوانمردی و غیر آن از ایشان می‌خواهی، پس مانند مُردار در پیش این سگانِ جیفه‌خوار خود را بگذار

---

۱. س: دایی.   ۲. س: جسمی.   ۳. س: + و.

و در قبضهٔ رضامندیِ ایشان ذات خویش را نگاه‌دار که حکم و فرمان ایشان در هر امور بجای آر تا تو را بزرگ و عزیز الوجود خوانند و خوشخوی و خلیق نامند.

[۷۱۷] پَر نـتانی کَـند رو خـلوت گـزین[1]   تا نکردی جمله /115B/ خرجِ آن و این

یعنی: با وجود بال و پر خود را نتوانی بی‌بال و پر انگاشت که از جلوه‌گری خـود را نتوانی بازداشت. پس خود را با خلوت ساز و از نظارگیانِ این جهان خود را دور انداز تا مشتری بال و پرِ تو کسی نباشد و تو پیش ایشان جلوه نفروشی.

مناجات

[۷۸۵] می‌کنی جزء زمین را آسـمان   می‌فزایی در زمین از اخـتران

یعنی: جزء زمین را به حسب روشنگری گُلها و ضـیاگسـتری چـمنها مـانند آسـمان می‌کنی، بلکه در زمین آن میناگری است که در آسمان نیست.

[۷۹۶] ایـــن بـقاها از فـناها یـافتی   از فنا پس رو چـرا بـرتافتی؟!

یعنی: چون بقای ارواح از فنای ارواح یافتی که از فنای طبع جمادی، روح نباتی یافتی و از فنای روح نباتی به روح حیوانی واصل گشتی و از فنای روح حیوانی، روح انسانی حاصل نمودی و از فنای روح انسانی به روح ملکی مشرّف شدی و از فنای روح ملکی به مرتبهٔ غیب رسیدی و از آن مرتبهٔ غیب، مرتبهٔ غیب الغیب را خواهی دید. پس چرا از فنا روی می‌گردانی که در فنای هستی و اوصاف بشریتْ بقای ذات حق است و آن ذاتْ غیب مطلق و غیرمحسوس است؟! پس به دیدهٔ اعتبار بـاید دیـد کـه چـون در فـنای مـرتبهٔ محسوسْ حصول مرتبهٔ محسوس دیگر است، پس در فنای مرتبهٔ مـحسوسات، بـقای

---

۱. س: گذین.

مرتبه و حصول مراتب غیب و غیب الغیب است. پس چرا در فنای جسم خود را بازمی‌داری و مَرکب سلوک را از مقامِ «موتوا قبل أن تموتوا» نمی‌گذرانی؟!

[۸۰۶] هست صد چندان میانِ منزلَین آن طرف کز اَین تـا بـالای اَیـن

یعنی: صد چندان دوری و بُعد است میان دو منزل آن طرف که عبارت /116A/ از مکان تا مکان است. پس دوری و بُعد مقام لامکان بیرون از حدّ و بیان است.

قال النبیّ ـ علیه السلام ـ: «ارحموا ثلاثاً عزیزَ قومٍ ذلّ [و غنیّ قومٍ افتقرو عالماً یلعب به الجهّال]»(۲۰۹)

[۸۲۹] عضو گردد مُرده چون از تن بـرید نـو بـریده جـنبد امّـا نـی مـدید

یعنی: عضوی که از تن بریده شود، آن عضو حکم مُرده دارد. همچنین آن سه گروه که از مرتبهٔ خویش افتاده‌اند و از اَبنای جنس خویش جدا مانده‌اند، گویا جزء بدن را از کلّ خویش جدا کرده شده است؛ و در معنی آن گروه میّت‌اند ولیکن اگر چه آن جزء مقطوعْ حرکت و جنبش مانند زنده دارد ولیکن در حینِ قطع و وقتِ قلع دارد که حرکت مذبوحی دارد، امّا بعد از مرور زمان و بعد از انقراض دهر[1] اصلاً حرکت ندارد که از یاد زندگی دور افتاده است و از آن غافل و ناسی گشته است. پس اگر آن سه گروه بالفعل تدارک‌جو گردند، توانند[2] زنده گردید.

[۸۳۰] هر که از جامِ اَلَسْت او خـورد پـار هستش امسال[3] آفتِ رنج و خُمار

یعنی: هر کسی که پارسال شرابِ محبّت خورده است، پس آن کس امسال[4] البتّه در رنج و خمار است. چرا که ایّام خوردنِ شراب نزدیک است و یاد آن روز خواهد ماند به

---

۱. س: دحر.
۲. س: تواند.
۳. س: امثال.
۴. س: امثال.

خلاف کسی که از خوردن شراب سالها دور افتاده است. پس آن کس را آن خوردن از یادِ او برفته است. پس آن کس تدارکِ آن وقت هرگز نخواهد جست.

حکایتِ سلطان محمّد خوارزمشاه رحمه[1] اللّه(۲۱۰)

[۸۷۴] صـــاحبِ دلْ آیـــنهٔ شش رو بـوَد   حق در او از شش جهت ناظر شود

[۸۷۵] هر که اندر شش جـهت دارد مَـقر   نکْندش بـی‌واسـطهٔ او حـق نـظر

یعنی: صاحبِ دل آینهٔ شش روست که حق سبحانه از هر جانب ناظر در اوست، به جمیع وجوه، آن صاحب دل آینهٔ اوست که هر جا که حق سبحانه نظر کند اوّلاً به سوی او نظر کند که به واسطهٔ او به سوی غیر نظر کند کـه در ایـن شش جـهت مـوجود است، به‌واسطهٔ بصرِ آن صاحب‌دل حق سبحانه /116B/ به سوی آن موجود ناظر است و به سمعِ او سامع و به نطقِ او ناطق است؛ و عقدهٔ[2] کلّیات و جزئیات این عالم را آن صاحب‌دلْ راتق و فاتق است. «فإذا أحببتُه کنتُ سمعه و بصره»(۲۱۱) عبارت از این معیّت و اتّحاد است.

بیانِ آنکه کُشتنِ خلیل ـ علیه السلام ـ [خروس را اشارت به قمع و قهر کدام صفت بود]

[۹۵۳] سوی اِضلال ابـد پـیغام کـرد   که برآر از قعر بحرِ فـتنه گـرد

یعنی: آن ابلیس اشارت و پیغام اضلال ابد کرد؛ یعنی آن کس[3] را که تو آن را همیشه و ابدالآباد مُضلّ خواندی، آن را به من بده و آن مُضلّ عبارت از زنان است که زنان اِضلال اَبدند که ضالّ و مُضلّ‌اند. هر فتنه که از آن عالم در این عالم بزاد، از دولت زنان در این عالم قدم نهاد، حضرت آدم خوشهٔ گندم را از دولت حوّا خوردند و از دست زنْ حضرت یوسف هفت سال در زندان ماندند.

---

۱. ش: رحمة.   ۲. س: عقیده.   ۳. ش: کسی.

[۹۶۲] آدم و جنّ و ملک ساجد شده همچو آدم باز معزول آمده

یعنی: آدم و جنّ و ملک، ساجد و منقادانِ تجلّیِ حق ـ که عبارت از زنان است ـ گشته‌اند؛ و دل و جان را در کمند دامِ آن تجلّی بستند ولیکن آن زنان که مسجود آدم و جنّ و ملک بودند که در وقت پیری که آثار ذلّ...[۱] است مانند آدم[۲] از فردوسِ حُسن و ناز و از بهشت صورت و طراز در کوچهٔ زشتی و رسوایی و در بازار کساد و ناروایی معزول آمدند که قابل دیدن نماندند.

تفسیرِ ﴿أسفل سافلین[۳] إلّا[۴] الذین آمنوا﴾

[۹۸۵] آن جمال و قدرت و فضل و هنر زآفتابِ حُسن کرد این سو سفر

[۹۸۶] بازمی‌گردند چون اِستارها نورِ آن خورشید بر دیوارها

یعنی: حُسن و جمال و فضل و هنر و کمال انسان از آفتابِ حُسن حقیقی حق این طرف سفر فرمود و در کاشانهٔ آن انسان نزول نمود ولیکن بعد از انقراض زمان ـ که عبارت از روز مرگ است ـ آن هر واحد که بر دیوار وجود انسان تافته بودند، بازمی‌گردند به سوی مرکز اصلی /117A/ خویش، مانند نور ستارگان که رجوع می‌کند آن نور در وقت خراب[۵] شدن دیوار شب و برآمدن خورشید روز به سوی نور خورشید.

[۹۸۷] پرتوی دیوار شد وا جایگاه ماند هر دیوار تاریک و سیاه

یعنی: پرتوی خورشید حقیقی به سوی مرکز و جای خویش بازمی‌گردد در وقت مرگ از دیوار سیاه آن انسان و آن دیوار تاریک و سیاه می‌نماید.

[۹۸۸] آن‌که کرد او بر رخ خوبانْت دنگ نور خورشید است از شیشهٔ سه رنگ

---

۱. هر دو نسخه ناخواناست. ۲. س: + که. ۳. س، ش: السافلین.
۴. ش: ـ إلّا. ۵. س: جزاب.

[۹۸۹] شـیشه‌های رنگْ رنگْ آن نـور را   می‌نماید این‌چنین رنگین بـه مـا

یعنی: آن چیزی که بر رخ خوبان و بر چهرهٔ معشوقان مـجازی تـجلّی نـموده، تـو را دیوانه و دنگ کرده است، نور خورشید حقیقی است که بر چهره‌های انسان ـ که مانند شیشهٔ سه رنگ‌اند ـ تافته است و آن چهره‌ها[1] از آن نور خورشید حـقیقی، زیب و فـر یافته‌اند. پس حُسنِ خوبان و معشوقان، حُسنِ خورشید حقیقی است، نه حُسن شیشهٔ سه رنگ وجود است که از پیه سپید و خون سرخ و زرد مزاج یافته و[2] رنگین شده‌است. یا مراد از سه رنگْ آب و آتش و خاک باشد که رنگ آبْ سپید و رنگ آتشْ سرخ و رنگ خاکْ زرد است. اگرچه باد از جمله عناصر وجود انسان است ولیکن باد بی‌رنگ است که لطیف است ولیکن ظهور آن باد به حسب رنگ عنصری ظهور می‌یابد[3].

[۹۹۱] خوی کن بی‌شیشه دیدن نور را   تا چو شیشه بشْکند نبْوَد عمیٰ

یعنی: در دیدن نور خورشید حقیقی بی‌واسطهٔ تن و زجاجهٔ[4] جامهٔ بدن عادت و خوی کن که آن نور را بی‌واسطهٔ وجود و صورت ظاهری ببینی که اگر آن صورت ظاهری فانی گردد، تو آن نور را به حسّ باطنی و به دیدهٔ دل دیده باشی.

[۹۹۲] قـــانعی بـــا دانشِ آمـــوخته   وز چراغِ غیر، چشم افـروخته/117B/

[۹۹۳] او چـــراغِ خـویش بـرْباید کـه تـا   تــو بـدانـی مسـتعیری نـه فـتا

یعنی: در تحصیل معرفت حقیقت حق از تصفیهٔ نفس و تزکیهٔ[5] روح اِعراض نموده، به تعلیم معلّم و به تلقین ملقّن قانع گشتی و دانستی که راه حصول معرفت حق به گفت و گوی حاصل است؛ و آن علم و معرفت را در محک ریاضت و مجاهده نآورده، به میزان قیل و قال ـ که شیوهٔ بحث و استدلال است ـ قانع گشتی؛ و از عقالِ عقل و عـقیلهٔ نـقل نرستی. پس آن علم را در وقت موت از ذات تو بستانند. پس در آن وقت، خواهی دانست

---

۱. ش: چهرها.   ۲. ش: ـ و.   ۳. س: می‌باید.
۴. س: وزجامه.   ۵. ش: تذکیه.

که در این عالم عاریت‌جو بودم که آن علم را در این وقت از ما ربودند.

[۹۹۴] **گر تو کردی شُکر و سعیِ مُـجتَهَد　　　غم مخور که صد چنان بازت دهد**

یعنی: اگر شکر آن چراغ دانش که از چراغ دیگران به طریق تعلّم و اکتساب افروخته، بجای آوردی که آن علم را در محلّ آن علم صرف نمودی که موافق آن علم عمل کردی؛ پس بعد از مُردن و سلب شدنِ آن چراغِ عاریتی، حق سبحانه چـراغِ عـلم بـاطنی صـد چندان خواهد داد.

[۹۹۹] **که «أضلّ أعـمالهم» ای کـافران![1]　　　جسـتن کـام است از هـر کـامران**

[۱۰۰۰] **جـز زاهـل شکـر و اصـحاب وفـا　　　که مر ایشان راست دولت در قـفا**

یعنی: ضلالت و گمراهی اعمال ایشان ای کامران و نیکبخت! به سبب جستن و طلب کردن مقصد است از هر کامران و از هر برآرندهٔ آرزوی نفس و خواهش شیطان.

[۱۰۰۱] **دولتِ رفته کجا قوّت دهد　　　دولتِ آینده خاصیّت دهد**

یعنی: دولت اهل نفس و هویٰ، دولتی است که در معرض فناست؛ و دولت شکور، دولتی است که قائم و برجاست.

[۱۰۰۲] **قرض دِه زین دولت اندر «أقرِضوا»　　　تا که صـد دولت بـبینی پـیشِ رو**

یعنی: این دولت فانی را قرض ده تا دولت باقی را در عوضِ آن بیابی.

[۱۰۰۳] **اندکی زین شُرب کم کن بهر خویش　　　تا که حوضِ کوثری /118A/ یابی به پیش**

قرض دادن، عبارت از این آب شرب کم‌کردن است که اگر آب و خور کم کنی، جزای آن کم کردن، آب رحیق کوثر یابی.

[۱۰۰۵] **خوش کند دلها که أَصْلَحْ[2] بالَهُم　　　ردّ مِـــن بـعد التّـویٰ أنـزالَـهم**

---

۱. ش: کامران.　　　۲. س: اصلی.

یعنی: خوش کند آن صید[1] دولت دلهای اهل وفا را که بال و خاطر ایشان اَصلح و نیک نیّت است که بعد از هلاکی آن متاع تن و خرقهٔ بدن ایشان آن متاع را باز دهند؛ یعنی تنی را که در راه حق درباخته‌اند، عوضِ آن تن حضرت حق سبحانه بازدهد و ایشان آن عوض را نستانند که ایشان صوفیانند و صوفیان آن خرقه را که در وجد و سماع اندازند، به سوی آن خرقه نتازند که ستدنِ آن خرقه را حرام می‌دانند.

[۱۰۰۹] ما عوضها دیده آنگه چون عـوض — رفته از ما حاجت و حرص و غرض

یعنی: ما عوضهای آن متاع تن را در آن وقت یافتیم که حاجت و[2] حرص و حسد از ذات ما برفت. پس رفتنِ این چیزها یافتنِ عوضِ متاع تن است که انداخته بودیم.

[۱۰۱۵] این شهیدان باز نو غازی شدند — وین اسیران باز بر نصرت زدند

یعنی: این شهیدانی که به شمشیر فقر و به خنجر رضا و تسلیم مقتول گشته بودند، باز از سر نو زنده شدند که از حبس نفس و هویٰ خلاص شده، ترک‌تازی نمودند.

[۱۰۱۶] سر بـرآوردنـد بـاز از نـیستی — که ببین ما راگر اَکمه[3] نیستی

[۱۰۱۷] تا بدانی در عدم خورشیدهاست — آنچه اینجا آفتاب آنجا سُهاست

یعنی: آن شهیدانی که در جهاد نفس مقتول بودند، از عدم و نیستی سر برآوردند و تنبیه[4] نمودند که آنچه در این عالمِ هستی مانند آفتاب است، در آن عالمِ نیستی آن چیز مانند سُهاست که آفتاب هستی در مقابل نیستی بی‌رونق و بی‌بهاست.

[۱۰۱۸] در عدم هسـتی بـرادر چـون بـوَد — ضد اندر ضـد چـون مکـنون بـوَد

این بیت، تفصیل اجمالِ ابیات سابق است که مراد از وجود خورشید هستی در عالم /118B/ نیستی آن[5] است که نیستی مرجوّ و امیدگاهِ هستی است که در نیستی، امید هستی

---

۱. س: صد.
۲. س: ـ و.
۳. س: آنگه.
۴. س: تنبه.
۵. س: ـ آن.

است که حصول هستی بعد از نیستی است که نیستی مقدّم است بر هستی، نه مراد آن است که نیستی، مصدر و منشأ هستی است. چرا که بودنِ ضدّ منشأ ضدّ محال است، به‌خلاف سبب که نیستی سببِ حصولِ هستی تواند شد، مثلاً عدم حرکتْ سببِ حصولِ سکون است.

[۱۰۲۳] نیست دستوری گشادن راز را — ور نـه اهـوازی کـنم اَبـخاز را

«اَبخاز» نام شهری است که آن شهر هوایی خوش دارد و اگر در آن شهر سکونت گیرد، عقل زیاده شود؛ و[۱] «اهواز» هم نام شهری است که آن شهر هوای بد دارد، هر[۲] که در آن شهر سکونت گیرد، در او نقصانِ عقل پدید آید. مراد آن است که اگر من رازها را بگویم، مردم اَبخازی که عاقل و دانااند، اهوازی گردند.

در تفسیر قول [مصطفیٰ] ـ علیه السلام ـ: «لابدّ من قرینٍ [يُدفَن معک]»(۲۱۲)

دانش انوار است در جانِ رجال — نی ز راهِ دفتر و نه قیل و قال

یعنی: دانشی که در دلهای کُمّل رجال و در خاطر اصحاب وصال است، آن دانش نوری است که از خورشید حقیقی بر آن دل تافته است، نه ضوابط و قوانین‌اند که از تعلیم و تعلّم ظهور یافته‌اند.

[۱۰۶۴] دانشِ[۳] آن را ستاند جان ز جان — نـی ز راه دفـتر و نـه از زبـان

یعنی: دانشی و نوری که بی‌واسطهٔ تعلیم و تعلّم است، ستانندهٔ آن دانش و نور، روح و جان است، نه چشم و گوش و نه هرچه که ظاهر ارکان است. چرا که حصولِ آن نور باطنی از غیر این ارکان است.

[۱۰۶۵] در دلِ سالک اگر هست این رموز — رمزدانی نیست سالک را هنوز

---

۱. ش: ـ که آن شهر... شود و. ۲. س: ـ هر. ۳. ش: دانشی.

[۱۰۶۶] **تا دلش را شرح سازد آن ضیا پس «أ لَمْ نَشْرَح» بفرماید خدا**

یعنی: در دل سالک اگر رموزِ آن دانش و علم که به سبب مطالعهٔ دفتر قیل و قال است، اگرچه مرتسم است تا که نور باطنی در دل آن سالک فایض نگردد که سینهٔ او بدان نور گشاده /119A/ بگردد[۱]، هنوز[۲] آن سالک را رمزدانی و معرفت اسرار نهانی نیست.

در بیانِ آنکه مرد بدکار چون متمکّن شود [در بدکاری، شیطان شود]

[۱۱۸۳] **گوش نِه، «أوفوا بِعهدی» گوش‌دار تا که «أوفِ[۳] عهدَکم» آید ز یار**

«گوش نِه» یعنی مطیع شو امرِ ﴿أوفُوا بِعَهْدِی﴾ را و «گوش نِه» یعنی منتظر باش جواب را تا آنکه ﴿أُوفِ بَعْهدِکُمْ﴾ جواب آید و شما را وفا کرامت فرماید.

[۱۱۸۴] **عهد و قرضِ ما چه باشد ای امین! همچو دانهٔ خشک کِشتن بر زمین**

[۱۱۸۵] **نه زمین را زان فروغ و لَمْتُری نه خداوندِ[۴] زمین را سروری**

[۱۱۸۶] **جز اشارت که ازین می‌بایدم که تو این را دادی از اصل عدم**

یعنی: مثالِ عهد و قرض ما به جناب حق سبحانه مثالِ کِشتن دانهٔ خشک و عقیم بر روی زمین است که از کِشتنِ آن نه[۵] زمین را منفعت است و نه صاحب آن زمین را خوشی و مسرّت است. همچنین وفای عهد که عبارت از ادای صوم و صلاة و سایر طاعات است، نه مسجد و محراب را از آن عبادت سود و نه خداوندِ مسجد را منفعت و بهبود است که ﴿اللَّهُ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِینَ﴾ است ولیکن اَدای طاعت و عبادت گویا نمودنِ جنس انعام حق است که از کارخانهٔ قدم ما را کرامت فرموده بود و خواستن جزای آن نعمت است یا خواستن قوّت اَدای آن طاعت است. پس وفای عهد تا عین تقاضای ماست و بهبود و سود ماست که حق تعالی از آن عبادت و وفای عهد بی‌نیاز است.

---

۱. س، ش: نگردد. ۲. س: هنو. ۳. س، ش: اوفوا.
۴. ش: خداوندی. ۵. ش: دانه.

[۱۱۸۷] خـــوردم و دانــه بآوردم نشــان — که ازین نعمت به سوی ما رسان

یعنی: «اَدای طاعت» گویانمودنِ دانهٔ بخشش است که میوه‌های[1] بخشش و انعام تو خوردم و نشان آن میوه به جانب تو آوردم تا از این جنس انعام باز ما را کرامت فرمایی.

[۱۱۸۸] پس دعای خشک هِل ای نیکبخت! — که فشانْدِ دانه می‌خواهد درخت/119B/

یعنی: طاعتی و عبادتی که مانند دانهٔ خشک است که خالی از آبِ محبّت و اخلاص است که در آن طاعت غیر از خواهش و طلب چیزی دیگر نیست، بگذار و بِهِل که آن طاعت و دعا در کیشِ عشق نارواست.

(بیت:)[2]

تو بندگی چو گدایان به شرطِ مزد مکن — که خواجه خود روشِ بنده‌پروری دانـد

پس خواهش و طلب در راه عشقْ دون همّتی است. پس آن کس عاشق صادق نیست. چرا که در راه عشق از غرض گذشتن است. حضرت جُنید فرمودند که من آن می‌خواهم کرد[3] که مرا خواست نباشد.

[۱۱۹۰] چون‌که مریم درد بود است دانه نی — سبز کرد آن نخل را صـاحب فـنی

چون حضرت مریم را درد بود، نه طلب و خواهشِ میوه که به سوی درخت خرما به واسطهٔ درد رفته بود، نه برای میوه. پس به سبب آن عدم طلب، حق تعالی بر سر آن مریم میوهٔ رطب رسانید ﴿هُزِّی[4] إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِط عَلَیْکِ رُطَباً جَنِّیاً﴾.

[۱۱۹۱] زانکه وافی بـود آن خـاتونِ راد — بی‌مرادش داد یزدان صـد مـراد

یعنی: چون حضرت مریم وافی و صاحب درد بود، پس حق[5] تعالی در بی‌مرادیِ او صد مراد عطا فرمود.

---

۱. ش: میوهای. ۲. س: ـ بیت. ۳. ش: ـ کرد.
۴. س، ش: هذی. ۵. ش: ـ حق.

مناجات

[۱۱۹۹] صبرشان بخش و کفهٔ میزان گران وارهانْشان[۱] از فنِ صورتگران

مراد از «صورتگران» صورت‌پرستان و طالبانِ دنیااند[۲] که طالب دنیا به منزلهٔ بتگر و بت‌پرست است.

یعنی: آن جماعت که کفّهٔ میزان گناهانِ ایشان پُر و گران است، پس آن جماعت را از مکر و فریبِ صورت‌پرستان برهان.

[۱۲۰۶] پاک الهی که عدم بر هم زند مر عدم را بر عدم عاشق کند

یعنی: پاک اللّه است از نقص و زوال و موصوف است به صفات کمال که عدم را برهم می‌زند و معدومی را بر معدومی دیگر عاشق می‌کند، مثل ویس و رامین و خسرو و شیرین /120A/ و غیر ایشان که منزلهٔ عدم‌اند که البتّه معدوم‌شدنی‌اند، یکی را بر دیگری مبتلا می‌گرداند و در دلهای ایشان حسد می‌نهد که یکی رقیبِ دیگری می‌شود.

پرسیدنِ پادشاه از آن مدّعیِ نبوّت(۲۱۳)

[۱۲۰۷] درد دل نه دل حسدها سر کند نیست را هست این‌چنین مضطر کند

یعنی: اهل حسد که بی‌درد و نیست‌اند، آن هست و باقی ـ یعنی ذات حق ـ در دل ایشان حسد انداخته، یکی را دشمنِ دیگری ساخته‌است.

[۱۲۳۲] نی تو «أعطیناک کوثر» خوانده‌ای[۳] پس چرا خشکی و تشنه مانده‌ای[۴]

مراد از «آب کوثر» آب حیاتِ حِکَم و[۵] مصالح عبادند که آن حِکَم و مصالح را حق

---

۱. س: وارهانش. ۲. س: صورت‌پرستان و طالبان دنیا مراد از صورت‌گران‌اند.
۳. ش: خواندئی. ۴. ش: ماندئی. ۵. س: ـ و.

سبحانه از زبان پیغمبر تا روز قیامت جاری خواهد داشت.[1]

[۱۲۴۱] **تا نخوانی «لا» و «إلاّ اللّه» را		در نیابی منهجِ این راه را**

یعنی: تا ما سِوای اللّه را نفی نکنی و به حق باقی نشوی، مقصدِ این راه را نیابی که اصلِ این کار نیستی است.

مریدی در آمد به خدمت شیخ

[۱۲۷۳] **گوشوَر یکبار خندد کَر دو بار		چونکه لاغ املا کند یاری بیار**

[۱۲۷۴] **بار اوّل از ره تقلید و سَوْم		گر همی بیند که می‌خندند قوم**

یعنی: گریهٔ مقلّد مانند خندهٔ مردِ کر و ناشنواست که مرد شنوا یک مرتبه می‌خندد و مرد ناشنوا دو مرتبه می‌خندد. مرتبهٔ اوّل خنده می‌کند به تقلیدِ خنده‌کنندگان که از سبب خنده کردن و فرخنده شدنِ ایشان غافل و جاهل است ولیکن به تقلید ایشان او نیز خنده می‌کند و مرتبهٔ دویم[2] به سبب خنده‌کردنِ آن خنده‌کنندگان و در این مرتبه خندهٔ آن مردِ کر تحقیقی است نه تقلیدی که سببِ[3] خنده را عالِم است. پس عمل و کارِ مرید مانند خندهٔ کر است که ابتدای حال غیر از تقلید پیر نمی‌داند که از سرّ عمل آن پیر واقف نیست ولیکن در پیروی پیر است و در آخر حالْ اسرار عمل را واقف شده، در عمل کوشش می‌کند، چون که نتیجهٔ آن عمل را دانسته است. /120B/

[۱۳۰۱] **اللّه اللّه ای وافی مرید		گرچه در تقلید هستی مستفید**

[۱۳۰۲] **تا نگویی دیدم آن شه می‌گریست		من چو او بگْریستم کان منکری‌ست**

یعنی: ای مرید! به واسطهٔ خدا مگو که من می‌گریستم همچو گریهٔ شیخ که این چنین گفتن، انکار کردنِ کمالات شیخ است. چرا که گریهٔ خود را و گریهٔ شیخ را ـ که بعد از سی

---

۱. س: است.		۲. س، ش: دوم.		۳. س: بسبب.

سال جهاد است ـ برابر گفتی و حال آنکه تو در چاهِ ضلالت افتاده‌ای. چرا که چشمِ شیخ به قُرب آفتاب حقیقی تر است و چشمِ تو از دوری و تاریکی راه گریان و منکدر است.

[۱۲۹۱] مایه‌ای کو سرمهٔ سرِّ دل است — بُرد بر اِشکال بستن کار بست

یعنی: اوقات خویش را که آن اوقات مایهٔ ریاضت و مجاهده است و آن ریاضت و مجاهده سرمهٔ اسرار[۱] دل است و آن ریاضت در کنج و گوشه حاصل است؛ آن مقلّد، آن سرمه را در چشم بحث و اِشکال و در دیدهٔ قیل و قال برد و به کار جنگ و جدال صرف نمود.

[۱۳۰۷] گریهٔ او نز غم است و نز فرح — روح داند گریهٔ عینُ‌المُلَح

یعنی: گریهٔ شیخ، نه از غم است و نه از شادی. چرا که دل شیخ را از غم و شادی تمام آزادی است. چرا که غم و شادی به حصول مطلوب و عدم حصول آن مطلوب عارض می‌گردد؛ و حصول و عدم حصول مطلوبْ مرتبهٔ سالک است، نه واصل که واصل را مقام وصول دائمی است، به‌خلاف سالک که گاهی در وصال است و گاهی در فراق. پس گریهٔ شیخ، نه از غم است و نه از شادی.

[۱۳۰۹] آبِ دیدهٔ او چو دیدهٔ[۲] او بوَد — دیدهٔ نادیده دیده کی شود

یعنی: آب دیدهٔ شیخ همچو دیدهٔ شیخ است که آن آب دیده با خبر و با بصیرت است؛ و دیده‌ای تو هرگز که آن چیزی که نادیده و نافهمیده، است چگونه دیده و چشم شود؟!

[۱۳۱۵] گر همی خواهی بیابی صد نظیر/121A/ — لیک ما پروا نداریم[۳] ای فقیر!

این بیت، مقولهٔ آن مرید سائل است. حاصل این مقوله آنکه وجود شیخْ قدیم است و وجود تو حادث است. پس حادث را با قدیم چه نسبت است تا در میانِ گریهٔ تو و شیخ مساوات باشد.

---

۱. ش: + چشم. ۲. س: دید. ۳. ش: ندارم.

[۱۳۱۶] ایــن «الــم» و «حَــم» حــروف — چون عصای موسی آمد در وقوف

[۱۳۱۷] حرفها ماند بدین حرف از بــرون — لیک باشد در صفاتِ این زبــون

یعنی: حروفِ قرآن مانند «الَم» و «حَم» اگر چه از روی ظـاهر مشـابه حـروف سـایر کتب‌اند، امّا از روی حقیقت در میان حروف قرآن و حروف سایر کتب فرقی است بسیار. چرا که حروف قرآن مانند عصای موسی معجزه‌بخش است و حروف سایر کتب مانند حبالهٔ سَحَرهٔ فرعون است که حروف قرآن ناسخ و آکلِ حروفِ جمیع کتب است، مانند اژدهای موسی که آکل حبالهٔ سحرهٔ فرعون بود. همچنین صورت شیخ از روی ظـاهر، مشابه صورت توست[1] ولیکن از روی حقیقت، نه به صورت تو مانند است.

در بیانِ آنکه عطای حق سبحانه [موقوفِ قابلیت نیست]

[۱۵۴۶] بی‌سبب‌گر عزل یا[2] موصول نیست — قدرت از عزلِ سبب معزول نیست

یعنی: دورماندن و[3] معزول شدن از حصول مراد یا موصول شدن و رسیدن بدان مراد اگرچه مربوط به رسنِ عادت و اسباب است ولیکن قدرت حق سبحانه در خرق و عزلِ آن اسباب و عادت معزول[4] نیست که حق تعالی را قدرت است که بی‌بهانه سبب اشیا را موجود و معدوم گرداند.

[۱۵۴۷] ای گرفتارِ ســبب بــیرون مــپر — لیک عزلِ آن مسبِّب ظن مبر

یعنی: ای گرفتارِ رعایتِ اسباب و ای پایبندِ عقیلهٔ اکتساب! از دایرهٔ رعایتِ اسباب و از قیدِ مراعاتِ اکتساب بیرون مپر که طریق و سنّت پیغمبر است ولیکن حق تعالی را در عدمِ عزلِ اسباب و خرق عادت گمان مبر که حق تعالی را قدرتِ /121B/ خرقِ عادت و قطع اسباب تمام است.

---

۱. س: بست. ۲. س: بی سبب گر عز به ما. ۳. س: ـ و.
۴. ش: مقرول.

فرستادن عزرائیل علیه السلام [مَلِک العزم و الحزم را به بر گفتن حَفنه‌ای خاک تا شود جسم آدم چالاک][(۲۱۴)]

[۱۶۵۷] گفت: آخر امر فرمود او به حــلم — هر دو امرند آن بگیر از راهِ علم

[۱۶۵۸] گفت: آن تأویل باشد یـا قـیاس — در صریحِ امر کــم جــو التــباس

کلامی که دالّ بر اتیانِ حلم است ﴿الکَاظِمِینَ الغَیظَ وَ العَافِینَ عَنِ النَّاسِ﴾ است یا آیهٔ ﴿قولا لَهُ[۱] لَیِّناً﴾ که حضرت موسی و هارون را در باب فرعون حق تعالی امر فرمود. پس در آیهٔ اوّل اتیانِ حلم به طریق دلالت مفهوم می‌شود، نه به طریق تنصیص. چرا که لفظ حلم در آن آیه صریح مذکور نشده است ولیکن کظمِ غیظْ مستلزم حلم است؛ و در آیهٔ ثانی نیز لفظ حلم صریحاً واقع نشده است و احتمال دارد که این حکم مخصوص در حقّ حضرت موسی و هارون باشد به واسطهٔ غلبهٔ غضب فرعون و سوء خلق او که اگر ایشان قول درشت می‌گفتندی، شاید که در امر رسالت خلل واقع می‌شدی. پس در هر دو آیه، امتثالِ امرِ حلم از روی تأویل مفهوم می‌شود، نه از روی تنصیص یا اتیانِ حلم به طریق قیاس اثبات کرده شود که حلمْ صفتِ حق است. پس باید که به مقتضایِ «تخلّقوا بأخلاق اللّه» بنده نیز بدین صفت موصوف باشد و اتیانِ حلم بنده نیز به طریق تأویل مأمور باشد و منصوص را بر مُأوّل ترجیح است.

[۱۶۵۹] فکرِ خود راگـر کـنی تأویـل بِـه — کـــه کـنی تأویـل آن نـامشتبه

یعنی: در حکمی که آن حکم صریح و غیر مُأوّل است، تأویل مکن، بلکه فکر خود را تأویل بکن[۲] که آن فکر مشتبه و غیر صایب است.

فی‌ما یرجی من رحمة اللّه

[۱۷۸۷] هست ما را خــواب و بـیداریّ مـا — بر نشــانِ مــرگ و مــحشر دو گــوا

---

۱. ش: + قولاً.
۲. ش: ـ بلکه... بکن.

[۱۷۸۸] **مرگ اصغر، مرگِ اکبر را زدود** (۲۱۵) **حشر اصغر، حشـر اکـبر را نـمود**

یعنی: خواب و بیداری ما بر صورت مرگ و حشر گواه است که نوم «أخ الموت» است و یقظه «أخ الحشر» است، چنانچه در صورت بیداری خیال و خطراتی /122A/ که در وقت خواب از خاطر محو گشته، در وقت بیداری همان خـطرات درون مـحشور مـی‌شوند؛ همچنین خیال و خطرات که در عالم زنـدگانی در بـاطن مـخطور است و در آن خـطره بمیرد، همان خطرها در روز محشر در دست هر واحد از زهّاد و فجّار عبور خـواهـند نمود، «کما تعیشون تموتون و کما تبعثون تحشرون.» (۲۱۶)

[۱۷۸۹] **لیک این نامه خیال است و نـهان** **آن شود در حشرِ اکبر بس عـیان**

[۱۷۹۰] **این خیال ایـنجا نـهان پـیدا اثـر** **زین خـیال آنـجا بـرویاند[۱] صُـوَر**

لیکن این نامه که در وقت بیداری است، خیال و خـطراتـی کـه در آن نـامه مسـطور خواهد بود، در خاطرِ آن بیدار مخفی و مستور خواهد بود که آن خطر بی‌مزاولت عمل و بی‌مباشرت فعل ظهور نخواهند نمود. مثلاً خیال صوم و صلوات و یا خطرهٔ معصیت و جنایات بی مباشرت عمل ظهور نخواهد نمود، به خلاف نامهٔ خیال که در روز حشر در دست اهل فسق و صلاح خواهد بود، ظاهر و آشکارا خواهد بود. چرا که صـاحب آن خیال، به صورت آن خیال محشور خواهد شد. مثلاً خیال حریص به صورت خـوک و سگ، و ظالم به صورت مار و دد محشور خواهد شد. زیرا که اصرار بر خیال و خطرات معصیت از جمله معصیت است. پس آن خطرات را[۲] از جملهٔ اعمال و افعال خـواهـند نـوشت؛ و عـلی هـذا القـیاس سـایر خـیالات. پس خـیالات بـیداری مـخفی و مسـتور خواهند بود و خیالات روز حشـر ظـاهر و آشکـارا خـواهـند بـود کـه آنـچنان مـرئی و محسوس خواهند نمود.

۱.ش: برویانده. ۲. س: ـ را.

﴿ خَلَقَ الجَآنَّ مِن مَارِجٍ ﴾

[۱۹۳۱] سرّ اَب چه بُود؟ اَبِ ما صنعِ اوست　　صنع مغز است و اَبِ صورت چو پوست

چون ولدْ سرّ اَب است؛(۲۱۷) پس «اَب» ما صَنَعِ حق است که صُنعِ حق اَبو الآباست؛ و این اَب حقیقی و معنوی است؛ و اَبِ صورت، اَبِ مجازی است.

[۱۹۳۲] عشق دان ای فـندقِ تـن دوسـتت　　جانُت[1] جوید مغز [و] /122B/کوبد پوستت

یعنی: ای آن که تو فندق تن هستی که مرکب با مغز و پوستی، دوست و محبّت خود را عشق بدان که به سبب آن عشقْ جانِ تو مغز و حقیقت را جوید و پوست و مجاز را بکوبد که خس و خاشاکِ هستیِ تو از تو بروبد.

[۱۹۳۳] دوزخی که پوست باشد دوستش　　داد «بــدّلنا جــلوداً» پــوستش

یعنی: دوزخی و جهنّمی که تن‌پرور و بدن دوست است، به مقتضای ﴿كُلَّمَا نَـضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَا جُلُوداً[2] غَيْرَه﴾ در هر وقت برای عذاب دادن او را تبدیل پوست است که هر وقتی که پوستِ آن تن‌پرور فرسوده خواهد شد، برای عذاب دادن پوست تازه بدل آورده خواهد شد.

[۱۹۳۴] معنی و[3] مغزت بر آتش حاکم است　　لیک آتش را قشورت هـیزم است

یعنی: معنی و مغز و جان تو بر آتش حاکم است که آن معنی و مغز از سوختن ایمن است، مانند جان ابراهیم که از شوکتِ آتشِ نمرود ایمن شده، حاکمِ آن آتش گشت که آن آتش سرد شده، گلزار[4] گردید.

معنی هیزم بر آتش حاکم است　　لیک آتش را تنِ او هـیزم است

---

۱. س: جانب.　　۲. س: جلود.　　۳. س: ـ و.

۴. س: گلذار.

یعنی: معنی هیزم که عبارت از روح نباتی است که آن روح نباتی کُشنده و تلف‌کنندهٔ آتش است؛ چرا که روح نباتی هیزم آب است ولیکن آتشِ تن آن هیزم را سوزنده است. پس جریان حکومت و شوکت بر تن است، نه بر جان.

[۱۹۴۳] شد ز دید لُبّ جملهٔ تـن طـمع — خوار و عاشق شد که «ذَلّ مَن طَمِع[۱]»

یعنی: هر که لبّ و حقیقت را دید، به سبب دیدن آن حقیقت و لبّ ـ آن حقیقت و لبّ عبارت از قدرت و صنعتِ حق است ـ جملهٔ تن و تمام بدن آن کس عاشق و طـامعِ آن لبّ شد.

[۱۹۴۴] چون نبیند لُب قانع شد به پوست — بندِ «عَزّ مَن قَنِع»(۲۱۸) زندانِ اوست

یعنی: هر که لُبّ و حقیقت را ندید، پس قانع به پوست شد که تن‌پرور و بدن‌دوست شد. پس بندِ «عزّ مَن قنع» زندان او شد که در دوستیِ تن قناعت گزید و در زندان تن ذلیل و خوار گشت.

[۱۹۴۵] عزّت اینجا کبر توست و ذُلّ دیـن — سنگ تا فانی نشد[۲] کی شد نگین

یعنی: عزّت در این مقام ـ که مقام دنیاست ـ تکبّر توست و تذلّل دین است که چون در دین مداهنه کنی و ذلیل دانی، بر تکیهٔ تکبّر نشسته، حرف خـودپسندی رانـی، در ایـن صورت عزّت توست و ذلّ دین است، چنانچه حدیث سیّدالمرسلین است که بعد من زمانه‌ای خواهد آمد که اهل دول بر تکیهٔ جاه و تکبّر نشسته، خواهند گفت که آنچه خدا و رسول خدا فرموده است، بر آن فرموده عمل خواهم کرد و آنچه ورای این است، بر ما عملِ آن واجب و لازم نیست. پس تا که از خود فانی نگردی، دیندار نشوی.

[۱۹۶۵] خود ازین پالوده نالیسیده[۳] گیر — مطبخی که دیده‌ای نادیده گـیر

---

۱. س، ش: قنع. ۲. س: شد. ۳. س: نالیده.

یعنی: پالودهٔ این تکبّر نالیسیده گیر که پالودهٔ هستی و تکبّر، زهر قاتل است اگرچه شیرین و خوشگوار است که در آن تکبّر با حق سبحانه شرکت‌جویی و با خلق‌اللّه سروری و افتخار است ولیکن زهر قاتل است که مانند ابلیس ﴿إِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَومِ الدِّينِ﴾ را سزاوار و قابل است.

[۱۹۶۶] زانکه زین پالوده مستیها بوَد پوستین و چارق از یادت رود[1]

یعنی: ترکِ این پالوده واجب است، به سبب آنکه از این پالوده مستیها افزاید و آن مستی یاد چارق و پوستین ـ که عبارت از ماء و طین است ـ از دل تو برباید.[2]

[۱۹۷۲] دور این[3] خصلت ز فرهنگِ اَیاز که پدید آمد نمازش بی‌نیاز

یعنی: نسیانِ چارق و پوستین ـ که آن چارق و پوستین به جای ماء و طین است ـ دور از خصلت ایاز است که آن ایاز از هستی و تکبّر پاک و بری است که هستی و تکبّر، سرمایهٔ دوزخی و آذری است.

[۱۹۷۳] او خروسِ[4] آسمان بوده ز پیش نعره‌های[5]/123B/او همه در وقتِ خویش (۲۱۹)

یعنی: آن ایاز، خروس آسمانی است که وِرد و دعای او در وقت خویش است که در جمیع اوقات، یاد چارق و پوستین او را در پیش است، نه آنکه در وقت بیچارگی و گناه به وِرد نیستی عذرخواه است.

[۱۹۷۴] این خروسان از وی آموزند بانگ بانگ بهر حق کنند نه بهر دانگ

یعنی: این خروسان ـ که عبارت از طالبان حق‌اند ـ بانگ ورد نیستی از آن ایاز آموزند که جمیع طلّاب تابعِ اویند، در سلوکْ اقتدا از او می‌جویند. مراد از ایاز، نبیّ و ولیّ است.

---

۱. س: بود. ۲. س: براید. ۳. س: زین.
۴. س، ش: خروسی. ۵. ش: نعرهای.

[۱۹۷۵] **صبح کاذب آید و بفْریبدش   صبح کاذب عالَم [و] نیک و بدش**

[۱۹۷۶] **اهل دنیا عقلِ ناقص داشتند   تا که صبح صادقش پنداشتند**

مراد از «صبح کاذب» جاه و مال است که اهل دنیا مال و جاه را صبح صادق انگاشته، بانگ تباه را بانگ فلاح پنداشتند و صدهزاران سالکان را راهزن گشتند که مال و جاه را حُسن عاقبت و محمود العافیة فهمیده‌اند و قبولیت حق در گشایش اسباب دنیا و در کثرت مال و جاه گمان بردند.

[۱۹۹۳] **مبتلا چون دید تأویلاتِ رنج   بُرد بیند، کی شود او ماتِ رنج**

[۱۹۹۴] **صاحبِ تأویل، اَیازِ صابر است   کاو به بحر عافیتها ناظر است**

مراد از «تأویل» صَرفِ کلام به سوی غیر ظاهر است.

یعنی: مبتلای بلا چون رافع و صارفِ آن بلا دید، پس البتّه در رفع و صرفِ آن بلاخواهد کوشید و بدان رنج مبتلا نخواهد ماند.

حواله‌کردنِ پادشاه قبول توبهٔ نمّامان[۱] و حجره‌گشایان [و سزا دادنِ ایشان به اَیاز][(۲۲۰)]

[۲۰۹۹] **«مَن هُنا یَشْفَع»[(۲۲۱)] به پیش علمِ‌او   لااُبالی‌وار الّا حلمِ او**

یعنی: هیچ کس شفیع و عذرآرنده و بهانه‌کننده نیست مگر حلمِ او که شفیع مطلق است؛ و شفاعتِ حلمِ او در روز قیامت، باقی و برحق است.

[۲۱۰۱] **خونبهای جرمِ نفسِ قاتله   هست بر حلمش دِیَت بر عاقله**

یعنی: قتلی که از روی سهو واقع شود، خونبهای گناه نفس قاتله ـ که /124A/ عبارت از دیت است ـ بر عاقله است و مراد از «عاقله» بیت‌المال است و مالِ بیت‌المال مالِ حق

۱. س، ش: توبه نمایان.

است. پس خونبهای نفس قاتله[1] بر حلم حق است. یا مراد آن است که خونبهای نفس قاتله بر حلم حق است که حلم حق آن گناه را بر ذمّهٔ خود خواهد گرفت و آن قاتل را از عذاب و نکالِ آخرت خلاص خواهد نمود و خونبهایی که حقّ العبد است بر عاقلهٔ قاتل است، چنانچه در دفتر ششم می‌فرمایند:

در حکایت صوفی و قاضی

[۱۵۱۱] **در حدّ و تعزیر قاضی هر کـه مُـرد — نیست بر قاضی ضمان کاو نیست خُرد[2]**

[۱۵۱۲] **نایب[3] حق است و سایهٔ عدل حق — آیـــنهٔ هـــر مســتحِق و مســتحَق**

[۱۵۱۴] **چون بـرای حـق و روز آجـله‌ست — گر خطایی شد دیت بر عـاقله‌ست**

[۱۵۱۵] **عاقله او کیست دانـی هست حـق — سـوی بـیت‌المـال بـرگردان ورق[4]**

پس خونبهای جرم نفس قاتله، بر حلم حق و بر عاقلهٔ قاتل است.

[۲۱۰۳] **ساقی حـلم ار نـبودی بـاده‌ریز — دیـو بـا آدم کـجا کـردی سـتیز**

یعنی: اگر ساقیِ حلمِ حق باده‌ریز و مستی‌انگیز نبودی، آدمْ عاصی و ناسیِ اوامر و[5] نواهی نگشتی و دیو با او ستیز و ریو ننمودی.

[۲۱۰۴] **گاهِ عـلم آدم مـلائک را کـه بـود — اوســـتادِ[6] عـــلم، نـــقّادِ نـــقود**

[۲۱۰۵] **چونکه در جنّت شرابِ حلم خورد — شد ز یک بازیِ شـیطان روی زرد**

یعنی: هنگام عرض حلم و دانش آدم که ملائک را اوستاد اجناس علوم و نقّاد[7] نقود دانش و فنون بود، چون بر نطع بهشت به شراب حلمِ حق مخمور و به بادهٔ عفو مغرور گشت، از بازی ابلیس، بندهٔ نفس و هویٰ و شرمندهٔ درگاه خدا شد؛ و اگر آدم را امید عفو

---

۱. س: قاتل. ۲. س، ش: خورد. ۳. س: نایت.
۴. این چهار بیت از دفتر ششم مثنوی است. ۵. س: ـ و.
۶. س: اوستادی. ۷. س: + و.

و حلم حق نمی‌بود، هرگز قول ابلیس را نمی‌شنود.

فرمودنِ پادشاه اَیاز را که اختیار کن از [عفو و مکافات]

[۲۱۲۴] از پیِ مـردم ربـایی هـر دو هست — شاخِ حلم و خشـم از عـهدِ اَلَسْت

[۲۱۲۵] بـهر ایـن لفـظِ «اَلَسْتِ» مسـتبین — نفی و[1] اثبات است در لفظی قرین[2]

[۲۱۲۶] زانکه استفهامِ /124B/ اثباتی‌ست این — لیک در وی لفظِ لَیسَ شـد دفـین

چون همزهٔ استفهام در ﴿أ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ برای اثبات و اقرار ربـوبیت است و «لیس» برای انکار ربوبیت است، پس در شجرهٔ کلمهٔ ﴿أ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ دو شاخ متصّل‌اند: شاخ غضب و قهر، و شاخ رأفت و مهر. شاخ رأفت و مهر به اعتبار آنکه در آن کلمهٔ اثبات و اقرار ربوبیت است و مقتضای اقرار ربوبیتْ مهر و تربیت است؛ و شاخ[3] قهر و غـضب بنابر آنکه انکار ربوبیت است و نتیجهٔ انکار ربوبیت و ثمرهٔ آن انکار غضب و قهر است. «مَن لم یشکر علی نعمائی و لم یصبر علی بلائی و لم یرض بقضائی فلیطلب ربّاً سوای»(۲۲۲) عبارت از آن غضب است.

تقریر خام این کلام این است و آنچه که[4] پخته و متین است، در پردهٔ غیبْ مستور و دفین است؛ و این شراب جام عام است و آنچه که مستور است، شراب جام کرام است ولیکن خاک را از جرعهٔ شراب جامِ کرام نیز نصیب و انـعام است «وَ للأرض مـن کأس الکرام نصیب.»

تعجیل فرمودنِ پادشاه اَیاز را که زود این حکم را به فیصل رسان

[۲۱۳۸] دست در کـــرده درونِ آبِ جـــو — هر یکی ز ایشان کلوخی خشک جو

---

۱. س: ـ و.
۲. س، ش: دفین.
۳. س: + و.
۴. ش: ـ که.

[۲۱۳۹] پس کلوخی خشک در جو کی بوَد؟ ماهیی بـا آب عـاصی کـی شـود؟

یعنی: هریک امیران حسّاد و حاسدان بی‌مراد، دستِ تفحّص و پایِ تعمّق در دریای وفا و امانتِ من دراز کردند و کلوخِ خشکِ عصیان و خیانت در دریای وفایِ من جستند.[۱] پس کلوخ خشک در میان آب جو کی یافته شود و ماهی آب وفا و امانت کی عاصی و بی‌فرمان آب گردد و از آب وفا دوری و حرمان پذیرد[۲]؟!

[۲۱۴۰] بر منِ مسکین جفا دارند ظن کی وفا را شرم می‌آید ز من

یعنی: بر من مسکین به سبب حسد و کین ظن دارند که به بی‌دیانتی جفاکار و خار آزار پای سلطان جهان‌پیمای شده است و حال آنکه من در وفا چنانم که وفا در پیش من در پردهٔ شرم /125A/ و خفاست.

[۲۱۴۶] گر نه خوش آوازیِ[۳] مغزی بوَد ژَغْژَغِ[۴] آوازِ قشـری کـاشنود؟

یعنی: اگر خوش‌آوازیِ مغز که در جوز است نبودی، پس آوازِ قشرِ آن جوز که شنیدی و بدان آوازِ قشر که التفات نمودی؟! همچنین استماع حکایات برای آن است کـه مـغز معانی در آن است.

در بیان کسی که سخن گوید که [حالِ او] مناسب آن سخن نباشد(۲۲۳)

[۲۱۹۶] این قُش و دُش[۵] چیست جبر و اختیار از بـرای ایـن دو آمـد جـذب یـار

«قش» [۶] فربهی و «دش» آراستن خود را؛ و مراد در این مقام آراستنِ خود را بر منصهٔ طاعت و فرمانبرداری است.

یعنی: از برای رفع جبر و دفع اختیار، جذبِ یار و عنایت پـروردگار در کـار آمـد تـا

---

۱. س: وفا میجستند.
۲. س: ببرد.
۳. ش: آوازئی.
۴. ش: زغزغ.
۵. ش: وش.
۶. ش: فش.

به‌سبب آن جذبْ جبر و اختیار از ذات عاشق محو و خاکسار گردد و جمیع اعمال و افعالِ او ذاتی و طبیعی شود که ذاتِ او بی‌شائبهٔ امید و بیم، مقتضی اعمال و افعال باشد، چنانچه سوختن پروانه و افروختن نار ذاتی و طبیعی است، نه جبری و نه اختیاری است؛ و لهذا رسول خدا فرمود: «نعم[1] العبد صهیب لو لم یخف اللّه لم یعص»[(۲۲۴)] که عدمِ عصیانِ صهیب ذاتی و طبیعی است، نه به امید بهشت و بیم دوزخ است که طلب بهشت و دوری دوزخْ خواهش و آرزویِ نفس است و در عشقْ این هر دو صفت نارواست که ذات عاشق از این صفت ناپرواست. پس در عشق، نه جبر است و نه اختیار.

[۲۳۳۹] قطبْ شیر و صیدکردن[2] کارِ او — باقیان این خَلق باقی‌خوارِ او

یعنی: قطب وقت که عبارت از عارف و واصل است، مغفرت و رحمت از مرغزار حق سبحانه شکار آن قطب است و باقی مردم باقی‌خوارِ آن قطب‌اند که «اللّهم اغفر لی و لجمیع المؤمنین و المؤمنات» صید و شکار آن قطب است.

[۲۳۴۸] همچو روبه صیدگیر و کن فدیش — تا عِوَض بینی هزاران صید بیش

یعنی: مانند /125B/ روباه که خادم شیر است، صیدِ قوتِ بدنِ[3] آن قطب از روی کسب حلال بکن و در پیش آن قطب بنه تا بدان قوت، آن قطب قوی گردد و صیدِ مغفرت و رحمتِ تو کند.

[۲۳۴۹] روبهانه باشد آن صیدِ مُرید — مُرده‌گیرد صید کفتارِ مَرید

یعنی: صید مرید و مخلص همچو صید روباه است که حلال و بی‌اشتباه است که به اخلاص و حسبةً للّه قطب را خدمت‌خواه است و آن که مانند کفتار است که قطبیت شیر را در انکار است، صیدِ آن کفتار سراسر مُردار است؛ و نیز مرید و مخلص را در صید معاش دنیوی دستگاه است، نه مانند قطب که آن قطب مغفرت و رحمت‌خواه است. پس

---

۱. س: نوم. ۲. ش: کردون. ۳. س: بدان.

صید قطب همچو صید شیر است و صید مرید و مخلص مانند صید روباه است؛ و آن که غیرقطب و مرید است، پس آن کس مانند کفتار است که صید او سراسر حرام و مُردار است؛ چون عاری از دام حسبةً للّه است، چنانچه جای دیگر می‌فرمایند:

پس شکـار[1] خـوک آمـد صـید عـام   رنجِ بـی حـد بـردن و خـوردن حـرام

مـثل‌آوردنِ اُشـتُر[2] در بـیان آنکـه [در] مـخبر دولتـی کـه فـرّ و اثـر آن چون نبینی [جای متّهم داشتن باشد که او مقلّدست در آن]

[۲۴۵۲] تـا کـفِ دریـا نـیامد سـوی خـاک   کـاصلِ او آمـد بـوَد در اصـطکاک

[۲۴۵۳] خاکی است آن کف، غریب است اندر آب   در غریبی چـاره نـبْوَد ز اضـطراب

یعنی: تا کف دریا که اندر دریاست، به سوی ساحل و سوی خاک ـ که آن خاکْ اصل آن کف است ـ رجـوع نـنموده است و[3] راه غـربت دریـا را نـپیموده است، آن کـف در اضطراب و اصطکاک است. چرا که در غربت است و به اصلِ خویش نرسیده است؛ و چون به اصل و کنار رسد، از آن اضطراب[4] ساکن شود.

[۲۴۶۱] وای آن کاو عقلِ او ماده[5] بـوَد   نفسِ زشتش نرّ و آمـاده بـوَد

[۲۴۶۲] لاجرم مغلوب بـاشد عـقلِ او   جز سویِ خسران نباشد نقلِ او

مراد از «عقل» در این /126A/ مقام، عقل جزئی است. چرا که عقل کلّی هرگز مغلوبِ نفس نمی‌گردد.

یعنی: وای بر آن کس است که عقل جزئیِ او مغلوبِ نفسِ او باشد.

[۲۴۶۳] ای خُنُک آن کس که عقلش نر بوَد   نفسِ زشتش مادهٔ مضطر بوَد(۲۲۵)

---

۱. س: شکاری. ۲. ش: اَستر. ۳. س: در.
۴. ش: اضطرب. ۵. س: باده.

و خُنُک آن کس است که عقل کلّیِ او نر و غالبِ نفس ِ او باشد؛ و نفس زشتِ او ماده و مغلوب و مضطرِّ او باشد.

[۲۴۶۴] **عقلِ جزئی‌اش نر و غالب بـوَد　　　نفسِ اُنثی را خِرَد سالب بـوَد**

وای بر آن کس است که عقل جزئیِ او نر و غالب او باشد ولیکن مغلوب نفس اُنثی بود. پس آن عقل جزئی اگرچه غالب است، امّا متابعتِ نفس را طالب است و اگر چه دلیر است، امّا در پیرویِ آن نفس زبون و زیر است که عقل جزئی سالب و کُشـنده است و حامل و[1] برنده است بارِ آن نفس را.

[۲۴۶۵] **حملهٔ ماده به صورت هم جری‌ست　　　آفتِ او همچو آن خر از خری‌ست**

یعنی: حملهٔ آن عقل جزئی ـ که نر و غالب است ولیکن مغلوب نفس است ـ اگرچه به ظاهر حملهٔ او مانند حملهٔ مردی دلیر و جری است ولیکن دلیریِ آن عقل از خری است که آن حمله نه از راه کیاست و دانشوری است، بلکه بهر نفس و تن‌پروری است.

جواب گفتنِ آن روباه

عقل ثـابت‌تر ز کُـه را وهـم بـین　　　که چه فرموده‌ست گفتن ای امین!

یعنی: قوّتِ وهم را ملاحظه بکن که بر عقل ابراهیم که از کوه ثابت‌تر بود، آن وهم بر آن عقل ابراهیم چه حکم فرمود که به گفتن کواکب را ﴿هَذَا رَبِّي﴾ راه نمود.

[۲۶۶۰] **کمترین فرعونِ چُست و فیلسوف　　　ماهِ او در بُرجِ[2] وهمی صد کسوف**

یعنی: به سبب غلبهٔ وهم و خیال، ماهِ عقلِ فرعون در برجِ وهم و خیال به تـیرگی و کسوف موصوف گشت که ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ﴾ بگفت.

---

۱. س: ـ و.　　۲. ش: بروج.

آمدنِ شیخ بعد چندین سال از بیابان به شهر(۲۲۶)

[۲۷۲۴] لحمِ عاشق را نیارد خورد دد — عشق معروف است پیشِ نیک و بد

[۲۷۲۵] ور خورد خود فی‌المَثَل دام و ددش — لحمِ عاشق زهر گردد، بُکْشدش

این بیت /126B/ موافق این حدیث است که: «لحم العالم مسمومٌ مَن شَمَّ مرض و مَن أکل مات.»(۲۲۷) یعنی جسم و تن عارف زهرناک است. هر که آن جسم را ببوید، یعنی آزار دهد، مریض گردد و اگر بکشد، پس قاتل او بمیرد. تواند بود که مراد از شمیدن، آن عارف را ذلیل و خوار دیدن باشد و از اَکلِ لحمْ غیبت[1] باشد. یعنی هر که عالم و عارف را ذلیل و خوار داند، پس دلِ آن کس مریض گردد و اگر غیبت کند، پس دلِ آن غیّاب بمیرد. مراد از موتْ موتِ دلی و باطنی باشد و در این مقام، مراد از موتْ موتِ ظاهری است و از اَکلْ اَکل ظاهری است.

رفتنِ این شیخ در خانهٔ امیری بهر کُدْیه هر روز چهارمرتبه به اشارت غیبی

[۲۷۶۱] تا تو باشی در حجابِ بوالبشر — سرسری در عاشقان کمتر نگر

یعنی: ای امیر! تا که تو در مرتبهٔ بشریت هستی و از قید هستی نرستی، عاشقان را به چشم عشق و محبّت ببین و پست [و] بلند عاشقان به حُسن ظنّ گزین تا نگویی که ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ و مَبین او را به دیدهٔ انکار و شکّ تا نگویی که ﴿نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ﴾ که غیرتِ عشقْ مقتضیِ بلند و پستی عاشقان است و فرو‌انداز از مرتبهٔ آسمان است که مرتبهٔ عشق، لاابالی است و از سرهنگانِ اجلالی است.

[۲۷۶۸] وقتْ نازک گشته و جان در رسد — با تو نتوان گفت آن دم عذر خود

---

۱. س: غیب.

یعنی: در وقت نزع جان که وقت لاینفع ایمان است، عذر خود از حرکت نیک و بد با تو نتوان گفت و آن وقتْ نازک و تنگ است. الحال تو ای امیر! این را بدان که عاشقان را سرسری مَبین، به چشم عشق بگزین.

[۲۷۷۰] نی گمانی برده‌ای تو زین نشاط حزم را مگذار و می‌کن احتیاط

[۲۷۷۱] واجب است و جایز است و مستحیل تو وسط راگیر در حزم ای دخیل!

یعنی: ای امیر! تو از گداییِ من[۱] تن‌پروری و حظّ نفس و نشاط گمان برده‌ای و نه چنان است که گمان نداری که /127A/ مقصود من از این[۲] گدایی حظّ نفس است، بلکه به امر حق گدایی می‌کنم و این حزم و بدگمانی[۳] در حقّ من بر تو واجب نیست؛ و هم نمی‌گویم که احتیاط و حزم هرگز بجا نیآری ولیکن در هر محل واجب و لازم نپنداری. چرا که حزم سه قسم است: واجب است و جایز است و محال است.

مثلاً حزم و بدگمانی در حقّ کافر لازم و واجب است. چرا که کافر محلّ تهمت است، شاید که بجز دروغ فسادی در امور دین خواسته باشد ﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إن[۴] جَاءَكُمْ[۵] فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

و در خبر مسلمان در امری از امور دین، حزم و احتیاط جایز است نه واجب؛ و لهذا خبر یک مسلمان در باب رؤیت هلال رمضان مقبول است که مسلمانْ محلّ تهمت و منشأ فساد نیست.

و حزم و بدگمانی در حقّ باری ـ عزّ و جلّ ـ ممتنع و مستحیل است که حکمِ باری و فعلِ او سراسر حکمت است و بنده را در آن فعلْ بدگمانی سراپا خسران و نکبت است «أنا عند ظنّ عبدی بی؛ فلیظنّ بی خیراً.»(۲۲۸)

بدگمانی کردن و حرص آوری کفر باشد پیش خوان مهتری

۱. س: تن. ۲. ش: ان. ۳. س: بدگمان.
۴. ش: اذا. ۵. ش: جَاءَ.

پس ای امیر! تو طرف اوّل که واجب و لازم است و طرف آخر که ممتنع و محال است بگذار و طرف وسط که جایز است مسلوک دار؛ و مرا در این گدایی تن‌پرور مپندار[۱].

دعوت‌کردنِ مسلمان مُغ [را] و جواب گفتنِ مُغ او را[(۲۲۹)]

[۲۹۳۰] **من اگر ننگِ مُـغان یـا کـافرم   آن نی‌ام که بر خدا این ظن برم**

اعتراف و اقرار مغ است الوهیت حق را که من اگرچه ننگِ مغ و کافرم ولیکن من نه آنم که خدای را آن گمان برم که خدای مغلوب و مقهورِ شیطان است.

[۲۹۳۷] **حاش لِلّه أیش[۲] شاءَ اللّه کان[۳]   حاکم آمد در مکان و لا مکان**

یعنی: خدای پاک است از اینکه مغلوب و مقهور شیطان باشد؛ هرچه حق تعالی خواست،[۴] موجود شد. مثل ترکمان و سگ نیز[۵] مقولهٔ مغ است. حاصل کلام مغ آن است که من مجبور مشیّت حقّم و در این امر من غیرمختارم و در این بابْ من مجبورِ محض و بی‌اعتبارم.

جواب /127B/ مؤمن سنّی کافر جبری را در اثبات اختیار بنده

[۲۹۶۷] **اختیاری هست ما را بـی‌گمان   حسّ[۶] را منکر نتانی شد عیان**

یعنی: اختیار ما حسّی است که مباشرت ما در اعمال و افعال امر حسّی است و انکار آن امر حسّی انکار حسّ است. پس ای جبری! منکر حسّ مشو و در راه راست برو و در راه کژ ـ که انکار است ـ مپو.

---

۱. س: پندار.
۲. أیش مخفف «أيُّ شيءٍ» به معنای «هر چیزی».
۳. س: حاش اللّه ایشان اللّه کان؛ ش: حاش لله ما یشاء الله کان.
۴. ش: + آنچیز.
۵. س: + و.
۶. س: حسن.

[۲۹۷۴] اختیاری هست در ظـلـم و سـتـم من ازین شیطان و نفس این خواستم

یعنی: چون در ذاتِ تو اختیارِ ظلم و ستم مکتتم است، پس به عرض شیطان آن ظلم و ستم به اختیار تو پیدا و از تو هویدا می‌شود و اگر از عرض شیطان اِعراض نمایی و به سوی عرض فرشته ـ که نمایندهٔ احسان است ـ کوشش فرمایی، از تیهِ ضلالت و گمراهی به‌درآیی. پس مراد من آن است که نفسِ تو مایلِ عرض شیطان است که آن عرضِ شیطان، محرّکِ ارتکابِ[1] ظلم و طغیان است.

[۳۰۰۹] در خِرَد[2] جبر از قَدَر رسواتر است زانکه جبری حسّ خود را منکر است

[۳۰۱۰] منکرِ حس نیست آن مردی قدر فعلِ حق حسّی نباشد ای پسـر!

[۳۰۱۱] مـنکرِ فـعلِ خـداونـدی جـلیل هست در انکـارِ مـدلولِ[3] دلیـل

نزدیک اهل سنّت و جماعت، فعل بنده، مخلوق حق است و اثر خلقِ اوست؛ و بنده کاسبِ آن فعل است، نه خالق. جبری گوید که بنده را در فعل خود هیچ دخلی نیست. بنده در آن فعلْ مجبورِ محض است، به منزلهٔ چوب و سنگ است. قدری گوید که بنده در خلق و ایجادِ فعلِ خود مستقل و مستبد است. حق را در آن فعل هیچ دخلی نیست. پس در این عقاید، جبری از قدری در بی‌خردی رسواتر است. چرا که فعل بنده که مباشرت آن فعل بدان بنده مرئی و محسوس است، از آنِ بنده نداند، انکار محسوس کرده باشد و انکار محسوس از بی‌خِرَدی است، به منزلهٔ اقرار سوختن جامه و انکار آتش است و اقرار دوختن جامه و انکار تار دوخت آن جامه است؛ و قدری اگرچه منکر افعال حق است /128A/ لیکن افعال حق مرئی و محسوس نیست تا انکار فعل حق، مستلزم انکار حسّ[4] شود ولیکن او نیز در این عقیده رسواتر است. چرا که انکار فـعل حـق، مسـتلزم انکـار قدرت است و انکار قدرت، مستلزم انکار قادریت و صانعیت است. پس قدری مـنکر

---

۱. س: + و. ۲. ش: خود. ۳. ش: + و.
۴. ش: حسی.

صانع و مصنوع و مدلول و دلیل است و انکار صانع و مصنوع نیز از بی‌خِرَدی است.

[۳۰۱۲] **آن بگوید دود هست و نار نـی[1] نورِ شمعی[2] بی ز شمعی روشنی**

یعنی: جبری در این صورت، اثر فعل بنده که به منزلهٔ دود است، مقرّ و قائل است و منکر فعل بنده است که آن فعل بنده به منزلهٔ نار و مؤثّر است. پس اقرار دود و انکار نار از کمال بی‌خِرَدی است.

[۳۰۱۳] **وین همی بیند معیّن نار را نیست می‌گوید پیِ انکار را**

یعنی: این قدری که منکر فعل و خلق حق است، در افعال عباد گویا که مقرّ نار و منکر دود است که اثر آن نار است. چرا که خلق حق در افعال عباد از غایت ظهور بـه مـنزلهٔ محسوس است. پس از روی تعنّت و استکبار، منکرِ آن نار و نیست‌پندار است.

[۳۰۱۴] **جامه‌اش سوزد بگوید نار نیست جامه‌اش دوزد بگوید تار نیست**

یعنی: انکار قدری فعل حق را به منزلهٔ اقرار سوختن جامه و انکار آتش است؛ و اقرار دوختن جامه و انکار تار دوخت آن جامه است؛ و در این انکار، اقرار اثر و انکار مؤثّر است؛ و اقرار اثر و انکار مؤثّر نیز[3] از جملهٔ بی‌خِرَدی است.

[۳۰۱۵] **پس تَفَسْطُط آمد این دعوای جبر لاجرم بدتر بـوَد زیـن رو ز گـبر**

[۳۰۱۶] **گبر گوید: هست عالم، نیست رب یا ربی گوید که نـبْوَد مسـتحب**

یعنی: گبر گوید که عالم موجود متحقّق است ولیکن صانع و ربّ غیرموجود است؛ و این جبری قائل ربّ است بر وجهی که غیرمستحب است. چرا که ربّ را قائل است، امّا خلق و قدرت را منکر است و جهان را نیز منکر است. چرا که عالم و جمیع موجودات عبارت از آن است که آثار هستی که افعال و اعمال است، از او صادر شده باشد /128B/ و

---

۱. س، ش: نه. ۲. س: شمع. ۳. ش: ـ نیز.

مختار و قادر باشد تا اقتدار آن عالمْ دلیلِ قدرتِ صانع گردد؛ و جبری عالم را مجبور و غیر مقدور می‌داند و آن عالم را مهمل و معطّل می‌خواند.

[۳۰۱۷] این همی‌گوید: جهان خود نیست هیچ[1] هست سوفسطایی اندر پیچ پیچ[2]

یعنی: جبری می‌گوید جهان به اعتبار آنکه مجبور محض و غیر مقدور است، جمیع اعمال و افعال آن جهان به منزلهٔ وهم و خیال و معدومِ محض و هیچ در هیچ است. پس سوفسطایی در جنبِ[3] بی‌خِرَدی جبری پیچ در پیچ[4] است. چرا که ثبوت و تحقّق اوامر و نواهی وهمی نزدیک سوفسطایی منظور و معتبر است. پس افعال بنده نزدیک ایشان وهماً[5] موجود و متحقّق است و نزدیک جبری اوامر [و] نواهی وهماً و خیالاً نیز بی‌فایده و بی‌اثر است؛ به اعتبار آنکه بنده نزدیک او مجبور محض به منزلهٔ چوب و حجر است.

[۳۰۸۷] اختیارش اختیارش هست کرد اختیارش چون سواری زیرِگرد

[۳۰۸۸] اختیارش اختیارِ ما کند امر شد بر اختیاری[6] مستند

یعنی: اختیار آن ضارب، اختیار آن مضروب را ثابت و ظاهر کرد؛ و اختیار حق سبحانه اختیار ما را ایجاد نمود و بر آن اختیار اوامر و نواهی بر ما ایراد فرمود که حق سبحانه اوّلاً اختیار ما را موجود گردانید. بعد از آن امر و نهی فرمود ولیکن اختیار بنده مانند سوار است که آن سوار زیر گرد مخفی و پنهان است. چرا که بنده عاجز و ناتوان است. پس بنده به اعتبار عجز گویا که بی‌اختیار است و اختیار حق سبحانه ظاهر و عیان است. چرا که حق سبحانه را قدرت بر کمال است. پس در جنب[7] قدرتِ حق گویا که قدرت بنده غیر موجود است ولیکن فی‌الواقع بنده در افعال خویش مختار است.

۱. ش: هیچ نیست.
۲. س: پنج پنج.
۳. س: جنت.
۴. س: پنج پنج.
۵. س: و همان.
۶. ش: اختیارای.
۷. س: جنت.

[۳۰۸۹] حاکمی بر صورتِ بی‌اختیار هست هر مخلوق را در اقتدار
[۳۰۹۰] تا کشد بی‌اختیاری صید را تا برد[۱] بگْرفته گوش او[۲] زید را
[۳۰۹۱] لیک بی‌هیچ آلتی صنعِ صمد اختیارش را کمندِ او کند
[۳۰۹۲] اختیارش زید را صیدی کند بی‌سگ و بی دام در /129A/ قیدی کند

در این ابیات، دلیل است بر اثبات اختیار بنده که حکومت و قدرت بر ذاتی که آن ذات مضطرّ و بی‌اختیار است، جمیع مخلوقات را حاصل است که هر مخلوق بر شجر و حجر که غیرمختارند تواند تصرّف نمود؛ و زید را که آن زید مغلوب و مقهور است نیز گوش آن زید را گرفته، تواند ربود. پس بنده قادر است بر ذاتی که آن ذات غیرمختار[۳] است و حق تعالی حاکم و قادر است بر ذاتی که آن ذات مختار است.[۴] پس اگر جمیع مخلوقات مجبور و غیرمختار باشند، پس در میان قدرت بنده و قدرت حق هیچ فرق نباشد، چنانچه حق را قدرت است بر مجبور، بنده را نیز قدرت است بر مجبور؛ و اگر بنده مختار باشد، پس دراین صورت حق تعالی را قدرت بر مختار باشد و بنده را قدرت بر غیرمختار باشد. بر این تقدیر، فرق در میان قدرت حق و قدرت بنده حاصل آید.

[۳۰۹۶] قدرتِ تو[۵] بر جمادات از نبرد کی جمادی را از آنها نفی کرد
[۳۰۹۷] قدرتش بر اختیارت آنچنان نفی نکْند اختیارت را از آن

در این ابیات، الزام حجّت دهری است. تقریر حجّت او آنکه اگر بنده در فعل خویش قادر و مختار باشد، پس قدرت حق را در فعل بنده هیچ اثر ظاهر نمی‌شود و[۶] اگر بنده مجبور بود، پس در آن فعل حق را تأثیر بود. پس در جواب آن حجّت می‌فرمایند که چون قدرت تو که بر جمادات است، نافیِ جمادیت آن جمادات نیست و با وجود این، قدرتِ تو بر جمادات ثابت است، پس قدرت حق بر اختیار تو چگونه نافیِ اختیار تو باشد؟!

---

۱. ش: ببرد. ۲. ش: ـ او. ۳. ش: مختار.
۴. ش: ـ و حق تعالی... است. ۵. ش: حق. ۶. ش: ـ و.

و نیز بنده هم بر جنس خود که مختار است قادر است و با وجود این قدرت از بنده نیز قدرت مسلوب نمی‌شود که مثلاً قدرت زید بر عمرو[۱] نافیِ اختیار عمرو[۲] گـردد. پس قدرت حق بر بنده نیز نافیِ اختیار بنده نباشد.

[۳۲۲۵] هر روش هر ره که آن محمود نیست عـــقبهٔ او مـــانعی و رهـزنی است

یعنی: هر راهی که آن راه غیرمحمود است، نزدیک انبیا و اصحاب آن و نزدیک اولیا و احباب آن، همون راه عقبه و مانع راه /129B/ حق است؛ و گمراهان و مقلّدان آن عقبه و رهزن آن راه[۳] را راه قرار داده، از شاهراه ـ که موصل درگاه است ـ برگشته، به سوی آن عقبه رفته‌اند.

[۳۲۲۶] آن روش خصم و حقودِ آن شده‌ست تا مقلّد در دو ره حیران شده‌ست

[۳۲۲۷] صدقِ هر دو ضد بـیند در طـریق تا رود در راه خوش خوش هر فریق

یعنی: آن راه که باطل است، خصم و منکر [بر] آن[۴] است که آن راه حق است تا آنکه مقلّد از رفتن راه حیران مانده است که به سوی کدام راه رود. چرا که سرمهٔ شناخت حق و باطل در دیدهٔ او نیست تا در میان حق و باطل امتیاز کند.

[۳۱۲۸] معنی قرآن ز قـرآن پُـرس و بس وز کسی کاتش زده‌ست اندر هوس

چون بعضی آیات قرآن مفسِّر بعض است، پس معنی قرآن از قرآن بپرس یا از کـلام کسی که آتش عشق در خرمن هویٰ و هوس زده است و مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» پیدا کرده است مانند نبیّ و ولیّ؛ و آن کلامْ عبارت از حدیث و قول صحابی است؛ و اگر در این اقوال مذکوره، صورت مسأله را نیابی، پس تأویل و قیاس را کارفرمایی[۵] کـه از ایـن اصول ثلاثه استخراج نمایی[۶] و ما سِوای این طریق تبدیل است که هوای نفس و فریب

---

۱. س، ش: عمر. ۲. س، ش: عمر. ۳. ش: ـ آن راه.
۴. س، ش: + راه. ۵. ش: کارفرمای. ۶. ش: نمای.

شیطان است. این قسم تبدیل را سنّت و دلیل است و به سوی جهنّم او را سبیل است، «مَن فسّر القرآن برأیه[1] فلیتبوّء مقعده من النار.»(۲۳۰)

حکایت آن درویش [که] در هِری [غلامان آراستهٔ عمید خراسان را دید](۲۳۱)

[۳۱۷۳] **حق میان داد و میان بِه از کمر　　گر کسی تاجی دهد او داد سر**

یعنی: حق تعالی تو را میان و کمر داد، پس میان و کمر که دادِ حق است، بهتر از کمربند که دادِ غیر است؛ و کسی که تو را تاج بخشد[2]، حق تعالی تو را سر بخشید. پس نعمت حق را ملاحظه بکن که نعمت حق، افضل از نعمت بنده است که نعمت بنده فانی و غیرجاودانی است و نعمت حق، باقی و پاینده است.

پرسیدنِ پادشاه قاصد ایاز را که چندین غم و شادی با چارق [می‌گویی]

[۳۲۷۷] **عشق، صورتها /130A/ بسازد در فراق　　تا مصوّر سر کند وقتِ تلاق**

[۳۲۷۸] **که منم آن اصلِ اصلِ هوش و مست　　بر صورها عکسِ حُسنِ ما بُدست**

یعنی: عشقِ معشوق در وقت هجرت و فراق، صورت آن معشوق را بر آینهٔ خاطر عاشق و بر مرآتِ ضمیرِ طالب ظاهر و جلوه‌گر می‌گرداند تا آنکه آن معشوق ذات خویش را بر معرضِ حضور و شهودِ آن عاشق رساند و آب زلال از چشمهٔ خلّت و وصال بر چهرهٔ آن عاشق می‌افشاند که من اصل آن تصوّرم و تو در حصولِ آن تصوّر خویش را باخته بودی و آن تصوّر را ذات پنداشته بودی و حال آنکه اصلِ آن تصوّرم، نه عین آن تصوّر و بر صورت آن تصوّر عکس ذات من بوده است که بر حُسنِ ظاهربینِ تو جلوهٔ عینیت نموده است.

---

۱. ش: برآیته.　　۲. ش: بخشید.

[۳۲۸۰] زانکه بس با عکسِ من درباختی قــوّت تــجریدِ ذاتــم یـافتی

یعنی: چون خویش را در خیال و تصوّر صورت من درباختی، اکنون قوّت و تاب دیدار ذات من ـ که مطلق و مجرّد از صورت است ـ دریافتی.

[۳۲۸۱] چون ازین سو جذبهٔ من شد روان او کشش را مـی‌نبیند در مـیان

[۳۲۸۲] مغفرت می‌خواهد از جرم و خطا از پسِ این پـرده از لطـف خـدا

یعنی: چون کشش و جذبهٔ من آن عاشق را در تصوّر صورتِ من گماشت و بدان تصوّر صورت مبتلا ساخت و حال آنکه آن عاشق آن جذبه و کشش در میان ندیده، آن سعی و عمل را از استعداد خود فهمیده بود؛ به جهت رفع این جرم و خطا، پوشش و عطای مغفرت از پردهٔ ذات خدا می‌خواهد که او را ذات حق پرده گردد و خود را به ذات حق بپوشد؛ و پوششِ او مانند پوششِ حجر[1] از پردهٔ آب باشد که همگی آب حق نمایان گردد و اصلاً وجود آن عاشق در میان نباشد، چنانچه سنگ در آب مستور و در حجاب است که اوّل و آخر آن سنگ در آب است و حقیقتِ آن سنگ غیرمعلوم است، بلکه محو و معدوم است. /130B/

حاصل کلامِ این چند ابیات آنکه عاشق از کمال تصوّر معشوق عین معشوق می‌گردد.

(بیت:)

اگر در دل تو گل گـذرد، گـل بـاشی ور بـــلبل بـــی‌قرار، بـلبل بـاشی
تو جزئی و حق کُل است گر روزی چند انـــدیشهٔ کـل پـیشه کـنی کـل بـاشی

ولیکن این مطلب را در لباس مغفرت و پوشش ایراد فرمودند و جرم و خطا که لازم مغفرت و بخشش است ذکر نمودند. مخفی نماند که در این ابیات، التفات است از خطاب بنده به سوی غیبت[2] و از تکلّم حق به سوی غیبت[3]، چنانچه در اندک تأمّل ظاهر می‌گردد.

---

۱. س: حجره. ۲. س: غیب. ۳. س: غیب.

[۳۲۸۴] کس نخواند مر ورا[۱] سنگ و حجر   زانکه جاری شد از آن سنگ[۲] این گُهر

مراد از «گهر» آب است.

یعنی: چونکه از آن سنگ گوهرِ آب جاری شد، پس آن سنگ و آن حجر بالکلّ مستور و متواری گشت و بعد از آن، آن[۳] سنگ و حجر را نام نماند. چرا که آب سلطنت هستی خویش راند.

(بیت:)

اجزای وجودم همگی دوست گرفت   نامی است ز من باقی، باقی همه اوست

[۳۲۸۵] کاسه‌ها دان آن صور را اندر او   آنچه ریزد حق در اوگیرد عُلُو[۴]

یعنی: صورت و جسم مردم، مانند کاسهٔ[۵] آب[۶] است. هر آبی که حق تعالی در آن صورت ریزد، همان آب در آن کاسه[۷] غلبه کند. اگر آب شور ریزد، کاسه[۸] هم شور گردد و اگر آب شیرین ریزد، در کاسه[۹] شیرینی غلبه کند و آن کاسه[۱۰] [از] طبع آب شیرین گیرد.[۱۱]

رجوع به حکایتِ گبر با مسلمان[(۲۳۲)]

[۳۳۹۹] کفرِ صرفِ اوّلین باری نماند   یا مسلمانیّ و یا بیمی نشاند

یعنی: کفرِ کافران که در ابتدای[۱۲] اوّلین بار بود، از طلوع نور محمّدی بر دلهای آن کافران نماند. پس یا مسلمانی ماند یا بیم مسلمانان و هیبت خنجر و سنان در دلهای ایشان آن نور محمّدی نشاند.

۱. س: مرد را.
۲. س: شک.
۳. س: ـ آن.
۴. س، ش: غلو.
۵. ش: کانسه.
۶. س: ـ آب.
۷. ش: کانسه.
۸. ش: کانسه.
۹. ش: کانسه.
۱۰. ش: کانسه.
۱۱. س: گردد.
۱۲. س: + او.

رجوع به حکایتِ زاهد با میر(۲۳۳)

[۳۴۸۰] **پس تو را خود عقل کو و هوش کو — تا خوری مَی ای تو دانش را عدو**

یعنی: باعث شراب خوردن آن است که عاقل که در تفرقهٔ این جهان و آن جهان است، به سبب آن شراب /131A/ مدّتی در پردهٔ غفلت و احتجاب آسوده گردد.

(بیت:)

ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را — دمی ز وسوسهٔ عقل بی خبر دارد

و تو از جوهر دانش خالی و از فرهنگ و عقل مطلقاً عاری هستی. پس تو را خوردنِ باده چه لایق است که آن عقل، نه تو را زاجر و نه سایق است.

[۳۴۸۶] **در چنین راهِ بیابانِ مخوف — این قَلاووزِ[1] خِرَد با صد کسوف**

[۳۴۸۷] **خاک بر فرقِ قلاووزان[2] زنی — کاروان را هالک وگمره کنی**

یعنی: عقل و خِرَد که قلاووز و راهبر است با صد آفت و عقبه، خوار و مضطرّ است و تو به سبب آن باده خوردن، خاک در دیدهٔ آن قلاووز[3] می‌زنی و نابینا می‌کنی و سالکان و کاروان را هم گمره می‌کنی.

[۳۴۸۸] **نانِ جو حقّا حرام است و فسوس — نفس را در پیش نِه نان سبوس**

نان جو دادن نفس را نزد اهل طریقت حرام است و نزد اهل شریعت نیز حرام است که نفس امّاره منافق و کافر است و بر کافرْ بذل و سخاکردن حرام است، چنانچه اَدای زکاتْ کافر را نارواست. چرا که آن کافر، دشمن خداست.

آمدنِ امیر بر درِ خانه و لگدکوفتن بر در[4]

[۳۵۲۶] **نی یکی کحّال او را غم خورد — نی‌ش عقلی که به کحلی[5] پی برد**

---

۱. س: قلاوز.
۲. س: قلاوز.
۳. س: قلاؤذ.
۴. ش: ـ بر در.
۵. س، ش: بکحل.

یعنی: مرشد کامل و مربّی واصل او را نیست که در چشم او سرمهٔ معرفت کشد و نه عقل کامل است که در میان حُسن و قبح اشیا امتیاز نماید و به رسیدن مقصود، آن عقل کامل آن را راهبری فرماید[۱].

[۳۵۲۸] زان رهش دورست تا دیدارِ دوست — که نماندش مغزِ سر از عشق پوست

مراد از «پوست» هستی و بودِ خود است.

یعنی: در دوستی وجود و بودِ[۲] خود راه آن زاهد دور و دراز است در میان او و در میان حق.

[۳۵۲۹] ساعتی او با خدا اندر عتاب — که نصیبم رنج آمد زین جناب

[۳۵۳۰] ساعتی با بختِ خود اندر جدال — که همه پَرّان و ما ببْریده[۳] بال

[۳۵۳۱] هر که محبوس[۴] است اندر بو و رنگ — گرچه در زهدست/131B/ باشد خُوش[۵] تنگ

این چنین شکوه و شکایتْ علامت دوستی وجود و بودِ خود است که نزدیک او رنجِ اَبدان و خسارتِ حظوظِ این جهان، مبغوض و غیرمقبول است و نزدیک عاشق، خسارتِ تن و غارتِ بدن، مثمر مطلوب و منتج مقصود است و شکست نفس و هویٰ به سوی معشوق حقیقی رهنماست.

[۳۵۴۱] از پیِ محنت چو خود را می‌کُشند[۶] — اصلِ محنتهاست این چونش کَشند

یعنی: هر مبتلا و محنت‌زده[۷] برای دفعِ آن بلا و محنت خود را می‌کُشند تا از آن رنج خلاص شوند. پس مُردن که اصل و بیخِ جمیع محنتهاست، اختیار کردنِ آن محنت مرگ را[۸] مشکل است.

[۳۵۴۲] از فدایی مردمان را حیرت است — هر یکی از ما فدای سیرت است

---

۱. س: فرمایند.
۲. س: ـ و بود.
۳. س: بریده.
۴. س: مجوس.
۵. ش: + به.
۶. س: می‌کند.
۷. س: محنت زاده.
۸. ش: ـ را.

[۳۵۴۳] ای خنک آن که فدا کرده‌ست تـن بهر آن کـارزد فـدایِ[1] آن شـدن

یعنی: فدای کردنِ مردمان تن خویش را در غیر موقع، جای حیرت است کـه بـرای سیرتی و خصلتی آن تن را فدا می‌کنند که آن سیرت و خصلت ناپایدار است؛ و مراد از سیرت مثل دانش اسباب و لهو و لعب و سایر انتعاش که هر واحد ناپایدار است؛ و خنک و نیک آن کس است که تن خویش را برای آن چیز فدا کرده است کـه آن چـیز بـاقی و غیرمُرده است و فدای کردن برای این چنین چیز لایق و سزاوار است که هزار جـان در فدای چنین تن زنده‌شونده است.

[۳۵۴۴] در جهان هر کس فدایِ آن فن است کاندر آن ره صرفِ عمر و کُشتن است

[۳۵۴۵] کُشتنی اندر غـروب و در شـروق[2] که نه شایق[3] ماند آن دم نه مشوق[4]

یعنی: فدای کردن تن را بر اهل این جهان، عمر خویش را بی‌فایده ضایع‌کردن است یا در سیر و گشت آن عمر را ضایع‌کردن قرارداده‌اند و این چیزها را فنّ حمیده فهمیده‌اند.

تفسیرِ «و [إنّ] الدار[5] الآخرة لهی[6] الحیوان لو کانوا یعلمون»

[۳۶۰۱] این یکی نقشش نشسته در جهان وآن دگر نقشش چو مه بر آسـمان

انبیا و اولیا را دو نقش‌اند: نقش حسّی که در این عالم موجود /132A/ است و در چشم ظاهربینان مشهود است و نقش غیرحسّی که در آن جهان حیّ و قائم است و به حیات ابدی زنده و دائم است و مشهود دیدهٔ بصیرت اولیا و خواصّ بشر است.

حکایتِ عیّاضی ـ رحمه اللّه ـ که هفتاد[7] [غزو کرده بود][(۲۳۴)]

[۳۸۰۷] بر در و دیوار جسـم گِـل سـرشت حق زغیرت نقشِ صد صوفی نوشت

---

۱. ش: فدائی.
۲. س: شروق و در غروب.
۳. س: سابق؛ ش: سایق.
۴. س، ش: مسوق.
۵. س، ش: لدار.
۶. ش: هی.
۷. س: منقاد.

[۳۸۰۸] تا زِسحرْ آن نقشها جنبان شـوند   تا عصای[1] موسیی پـنهان شـوند

یعنی: حق تعالی از کارخانهٔ ﴿کُنْ فَیَکُون﴾ نقشهای صوفیان که عبای صوفی و قبای معروفی بر دوش و از حقیقتِ صفوت بیهوش‌اند، بر در و دیوارِ جسم انسان نگاریده و بر صفحهٔ روزگار این جهان آفریده است تا صوفیان حقیقی را در پردهٔ این صوفیان مجازی که مانند رسنِ سَحَرهٔ فرعون بر عرصهٔ روزگار خود را بزرگ اطوار و نیک‌کردار نموده، صف همسری و راه سروری با موسای وقت پیموده‌اند و سحرهای خود را بر معجزهٔ موسی افزودند، در پردهٔ غیرت خویش پوشیده و پنهان دارد و این پوشیدن و در چشم خلایق نکوهیدن از کمال محبّت و فرط غیرت است، نه از راه طرد و عیرت[2] است.

[۳۸۰۹] نـقشها را مـی‌خورد صـدقِ عـصا   چشمِ فرعون است پُر گرد و حصا[3]

یعنی: آخر حال آن رسن کذب را عصای صدق در شرق[4] فنا و در کام هبا می‌اندازد؛ و آن نقش و رسن را ویران می‌سازد؛ و در گوشِ هوشِ آن ساحران[5] آوازهٔ ﴿جَاء الحَـقُّ وَ زَهَقَ البَاطِلُ﴾ می‌اندازد و چشم فرعون را پُر گرد[6] و حصا می‌سازد.

[۳۸۱۱] بـا مسـلمانان بـه کـافر وقت کَـر   وا نگشت او با مسـلمانان بـه فـر

یـعنی: هـنگام حـمله‌کـردن بـر کـافران، بـا مسـلمانان رفـیق بـود؛ و وقت بـرگشتن، برنمی‌گشت و فرار نمی‌نمود.

ایثار کردنِ صاحب موصل آن کنیزک را [به خلیفه]

[۳۸۵۳] عشق بحر و[7] آسمان بر وی کـفی   چون زلیـخا در هـوایِ[8] یـوسفی

---

۱. ش: عصائی. ۲. ش: عبرت. ۳. س: عصا.
۴. ش: شدق. ۵. س: ساحر ساحرآن. ۶. س: کرده.
۷. ش: ـ و. ۸. ش: هوائی.

یعنی: عشق مانند دریاست و هفت آسمان /132B/ مانند کفِ آن دریاست که محو و فدای در آن دریا است، مانند محو و فدای زلیخا[۱] در حُبّ یوسف.

[۳۸۵۴] **دورِ گـــردونها ز مـوجِ عشــق دان　　　گر نبودی عشق بـفْسردی جـهان**

[۳۸۵۵] **کی جمادی محو گشــتی در نــبات　　　کی غدیری[۲] روح گشتی نـامیات[۳]**

یعنی: اگر عشق نبودی، پس طبع جمادی در طلب روح نباتی محو نگشتی و از آن طبع جمادی کی از[۴] غدیر و آب صافِ روح نباتی حاصل گشتی که آن طبع جمادی روح نباتی گشتی، همچنین روح نباتی بر روح حیوانی عاشق شده، در آن نباتات محو و فانی گشت، از آن محو و فنا، روح انسانی پیدا شد.

[۳۸۵۶] **روح کی گشتی فدای آن دمی　　　کز نسیمش حامله شد مریمی**

یعنی: اگر روح ملکی، فدایِ آن دم ـ که عبارت از دمِ رحمان است ـ نگشتی، پس از نسیم آن دم رحمانی، مریمْ حامل مسیح[۵] نشدی و آن مسیح را نصارا ابن‌اللّه نگفتی. پس وجود عالم از سبب جوش عشق است که آب و آتش و خاک و باد بر یکدگر عاشق شده، ازدواج و اختلاط در میان یکدیگر پیدا کردند و یکی در دیگری فانی گشت؛ و از فنایِ آن هر واحد روح نباتی متولّد و منتج گردید؛ و از آن نباتی حیوانی و از آن حیوانی انسانی و از آن انسانی ملکی؛ و علیٰ هذا القیاس.

حکایتِ آن مجاهد که از همیان هر روز [یک درم در خندق انداختی](۲۳۵)

[۳۸۲۰] **صدقِ جان دادن بوَد هان «سابِقوا»　　　از نُبی بـرخـوان «رجـالٌ صَـدَقُوا»**

---

۱. س: + زلیخا.　۲. س: عزیری.　۳. س: نامیاب.
۴. س: ـ از.　۵. س: + را.

صدق و اخلاص در راه حق دادن جان است، نه فدای ارکان که ارکان به منزلهٔ آلت است و آلت غیر فاعل است. پس فدای تن، غیرفدای جان است.

[۳۸۲۱] **این همه مُردن نه مرگِ صورت است　　　این بدن مر روح را چون آلت است**

یعنی: مرگ کامل و واصل نه مرگ صوری و جسمی است، بلکه مرگ باطنی است که نفس امّاره را در زیر تیغِ ریاضت و مجاهده کُشته‌اند و شهید معتبر در آن جهاد گشته‌اند که جهاد اکبر /133A/ کُشتنِ نفس است. پس کسی که تنِ او به شمشیر آهنی کُشته شده است و نفس امّارهٔ او زنده است، پس آن کس را نتوان گفت که شهید اکبر است؛ و مرگِ جسم و ارکان، غیر مرگِ نفس و جان است.

[۳۸۲۲] **ای بسا خامی که ظاهر خونْش[1] ریخت　　　لیک نفسش زنده آن جانب گریخت**

یعنی: بسا خامی و ناتمامی که از روی ظاهر خونِ او ریخته شده است و نفسِ او که به تیغِ رضا و تسلیمْ مقتول و دو نیم نشده است، زنده است و به سوی آن عالم از هیبتِ شمشیر گریزنده است، نه آن که شهید گشته است. پس شهادتِ معتبرْ کُشتنِ نفس است، نه کُشتنِ تن.

[۳۸۲۶] **ای بسا نفسِ شهیدی معتمَد　　　مُرده در دنیا و زنده می‌رود**

یعنی: بسا نفس‌اند که به تیغِ فقر و مجاهده و به خنجرِ فنا و مشاهده کردن نفس و هویٰ و سینهٔ نخوت و کبریا شکسته‌اند که شهید معتبر و مقبول گشته‌اند؛ اگر چه در دنیا، به غیر قتل شمشیر مُرده‌اند لیکن جان باقی و غیرفانی را همراه برده‌اند و پای شهادت در آن عالم افشرده‌اند که شهید معتبر و مقبول‌اند، اگر چه به غیر شمشیر مقتول‌اند.

[۳۸۲۷] **روحِ رهزن مُرد و[2] تن که تیغِ اوست　　　هست باقی در کفِ آن غـزْوجوست**

[۳۸۲۸] **تیغ آن تیغ است، مَرد آن مَرد نیست　　　لیکن این صورت تو را حیران کُنی است**

---

۱. س: خویش.　　۲. ش: ـ و.

[۳۸۲۹] نفس چون مُبدَل شود، این تیغِ تن   باشد اندر دستِ صُنعِ ذوالمِنَن

یعنی: روح رهزن آن کس که به تیغِ فقر کُشته شده است، مُرده است؛ و تیغ تن و خنجر بدن او که حربه و آلت قتل روح رهزن بود، در دست روحی که آن روح غازی و قاتلِ آن نفس و روح رهزن بود، باقی است. پس در این صورت، تیغ آن تیغ است ولیکن مرد آن مرد نیست. چرا که آن مردی که در دست آن مرد این تیغِ تن بود، نفس و روح رهزن او[۱] بود و او در جهاد فقر و فاقه کُشته گشت و به جای آن روح رهزن روح غازی نشست. پس تیغ آن تیغ است، مرد آن مرد نیست ولیکن این صورت، جای حیرانیِ تو است. چرا که آن تیغی که حربۀ نفس و روح /133B/ رهزن بود، همون تیغ حربۀ روح است و این لطیف است و آن کثیف[۲]. پس حربۀ کثیف حربۀ لطیف چگونه تواند شد؟! ولیکن در دفع این حیرانی می‌فرمایند:

نفس چون مُبدَل شود، این تیغِ تن   باشد اندر دستِ صُنعِ ذوالمنن

که اگرچه این تیغ تن از روی ظاهر و صورت، غیر حربۀ روح است که روح لطیف است و این تیغ تن، کثیف[۳] است ولیکن صُنع و کاریگریِ ذوالمنن آن تیغ را نیز مبدّل می‌گرداند که «اللّه الَّذِی یبدّل[۴] السَّیِّئَاتِ حَسَنَات.»(۲۳۶) پس آن تن اگرچه از روی صورت کثیف[۵] است، امّا از روی معنی لطیف است، چنانچه مقرّر است که مطیّه و مرکب روح دیگر است که بدان مرکب[۶] در دار آخرت باقی است.

پشیمان شدنِ آن امیر لشکر از خیانت[۷] که کرد و سوگنددادنِ او

[۳۹۰۶] وصف و تصویر است بهر چشم و گوش   صورت آنِ چشم دان نه آنِ گوش

---

۱. ش: ـ او.
۲. س: کیف؛ ش: کسیف.
۳. س: کیف؛ ش: کسیف.
۴. س: مبدل.
۵. س: کیف؛ ش: کسیف.
۶. س: مرک.
۷. ش: حیات.

یعنی: صفت کردن و بیان نمودن چیزی را تصویر نمودن آن چیز است برای چشم و عقل تا از تعریف و توصیفِ آن چیز هوش و عقل مخاطب به دیدهٔ باطنی تصوّر آن چیز نماید و خیال را در تحصیلِ صورتِ آن چیز کار فرماید تا صورت در کاخ خیال او حاصل شود.

(بیت :)

نه تنها عشــق از دیــدار خــیزد　　　بسا کاین دولت از گــفتار خــیزد

پس تعریف و توصیف اشیا بهر تصویر عقل است و بهر عرض آن صورت است که در خارج قائم و برپاست که دیدنِ صورتْ نصیبِ چشم است، نه نصیبِ گوش. پس تعریف و توصیفْ نصیبِ چشم است، نه نصیبِ گوش که گوش دلّال است، نه صاحب وصال.

سؤال کردنِ مردی از دانایی در میان حق و باطل

[۳۹۰۹]　آن به نسبت باطل آمد پیش ازین[۱]　　　نسبت است اغلب سخنها ای امین!

یعنی: آن گوش به سبب نسبت و اضافت سخنِ باطلْ باطل آمد که سامعِ کلام باطل می‌شود و اگر نه به ذات خویش /134A/ آن گوش حق است که گوش را در استماعِ سخنْ اصابت مطلق است وقتی که آن گوش محفوظ از علّتِ رتق[۲] و مصون از خللِ فتق است ولیکن بطلان گوش به اعتبار بطلان سخن است. چرا که اکثر و اغلب سخنها نسبی و نقلی‌اند و در حکایت و نقل، اکثر دروغ است. بنابر آن، گوش که مستمعِ دروغ است نیز باطل و بی‌فروغ است، به‌خلاف چشم که مصون است از غلط و مصیب[۳] است فقط اگر از علّتِ اَحولی مصون و محفوظ بود.[۴]

یا مراد آن است که گوش به نسبت چشم باطل آمد، نه به نسبت حواسّ دیگر مثل[۵] شامّه و ذائقه و لامسه که به نسبت آنها گوش مصیب[۶] است که اثبات صفت مر شیء[۷] را

۱. ش: این.　۲. س: دفق.　۳. س: مصیت.
۴. س: + و.　۵. س: + دیگر.　۶. س: مصیت.

به اعتبار نسبت و اضافت است که ثبوتِ آن صفت مر آن شیء[۸] را به نسبت شیء آخر دون شیء[۹] آخر است، نه[۱۰] به نسبت جمیع اشیا است. پس ایراد سخن، اغلب اوقات نسبی و اضافی واقع می‌شود. پس مراد از عدم اصابت گوش به اعتبار چشم است، نه به اعتبار جمیع حواسّ که به اعتبار حواسّ آخر، گوشْ مصیب[۱۱] است. چرا که علمی که به وجود و تحقّق شیء مر گوش را حاصل است، زیاده از آن علم است که ذائقه و لامسه و شامّه را حاصل است.

[۳۹۱۰] زآفتاب ار کرد خفّاش احـتجاب — نیست محجوب از خیالِ آفتاب

تمهید و تقریر اصابت چشم است در رؤیت که خفّاش اگرچه از رؤیت آفتاب در پرده و احتجاب است ولیکن به اعتبار تصوّر و خیال از چهرهٔ آفتاب بی‌نقاب است که در تخیّل آفتاب مصیب است. پس در رؤیت چشم ظاهری یا باطنی اصـابت است و آنـچه غـیر مسموع گوش است، اصلاً آن گوش از آن چیز بی‌خبر و بیهوش است.

[۳۹۱۳] از خـیالِ دشـمن و تـصویرِ اوست — که تو برچسبیده‌ای بر یار و دوست

یعنی: /134B/ تو که با یار و[۱۲] دوست ساختی و خود را در آن دوستی باختی و[۱۳] به جهت خیالِ اضرارِ دشمن است که بدان دوست پناه گرفتی. پس خیال هم به منزلهٔ رؤیت است در اصابت.

[۳۹۱۴] موسیا! کشفت[۱۴] لُمَع بر کُه فراشت — آن مُخیّل تابِ تـحقیقت نـداشت

یعنی: رؤیتِ حق تعالی بالکُنه غیرممکن است. پس آنچه که حاصل است، از خیال حاصل است؛ و حضرت موسی را که بر کوه طور حاصل شده بود، خیال حضرت حق حاصل شده بود، نه حقیقتِ حق که در این دیدن حقیقت حق بـیهوش افـتاده‌انـد. پس

---

۷. ش: شی. — ۸. ش: شی. — ۹. ش: ـ شیء.
۱۰. س: + که. — ۱۱. س: مصیت. — ۱۲. س: ـ و.
۱۳. ش: ـ و. — ۱۴. س، ش: کشف.

حصول خیال هم[۱] از جملهٔ کمال است.

[۳۹۱۵] **هین مشو غرّه بدان که قابلی　　مر خیالش را ازین رو واصلی**

یعنی: مغرور مشو بر آن خیال و مگو که قابلِ مخیّل گشته‌ام که خیال آن مخیّل را در دل خویش بستم که این چنین خیال، گمان فاسد[۲] است که حقیقت دیگر است و خیال دیگر؛ و اگر خیال به منزلهٔ حقیقت گشتی، بایستی که خیر[۳] لاف جنگ نزدی. چرا که آن خیر[۴] جنگ را خیال کرده است، نه آنکه جنگ را دیده است؛ اگر آن خیر[۵] جنگ را می‌دید، هرگز لاف نمی‌زد.

[۳۹۱۸] **نقش رستم کان به حمّامی بوَد　　قِرْنِ جملهٔ فکر هر جا می‌رود**

یعنی: نقش رستم که در حمّام است، به سبب دیدنِ آن نقش، جمله فکرهای مردم ـ که مقارن و مجتمع‌اند ـ پریشان می‌شوند به سبب هیبت آن نقش. پس در رؤیت چشم، اصابت است به خلاف گوش که در آن گوش شائبهٔ بطلان است.

[۳۹۲۳] **گوش انگیزد خیال و آن خیال　　هست دلاّلِ وصالِ آن جمال**

چون گوش، اوصاف اشیا را از متکلّم شنیده، به قوّت خیالیه می‌رساند و آن قوّت خیالیه آن موصوف را مخیَّل و مصوَّر می‌سازد؛ پس آن گوش خیال‌انگیز است و آن خیالْ دلاّلِ وصالِ معشوق است که به کمالِ خیالِ معشوق، ذات آن معشوق معاین و مشاهَد می‌گردد.

رسیدنِ گوهر از دست به دست [به] ایاز و کیاستِ[۶] ایاز(۲۳۷)

[۴۰۵۹] **هر که را فتح و ظفر /135A/ پیغام داد　　پیشِ او یک شد مراد و بی‌مراد**

یعنی: هر که را فتحِ مقصود و ظفرِ مطلوب حقیقی پیغام داد و کلید ابواب مطالب

---

۱. ش: ـ هم.　۲. س: فاصد.　۳. س: جز.
۴. س: جز.　۵. س: جز.　۶. س، ش: کنایت.

حقیقی در دست او نهاد، پیش او ارادهٔ حصول مطلوب مجازی و عدم حصول آن مطلوب یکسان و مساوی گردید و از امید و بیم بالکلّ بُرید.

[۴۰۶۰] هر که پـایندانِ او شـد وصـلِ یـار   او چـه تـرسد از شکست و کـارزار

«پایندان» به معنی ضامن آمده است.

یعنی: هرکه را ضامن و کفیل او وصل یار او شد، شکست و کارزار در نظر همّت او بی‌اعتبار گردید.

[۴۰۶۱] چون یقین گشته‌ست خواهد کرد مات   فوتِ اسب[1] و فیل پیشش ترّهات

یعنی: چون یقینِ سلطان محمود گشته بود که از امیران بازی خواهد ربود؛ پس فوت اسب و فیل در پیش آن سلطانْ ترّهات و بی‌اعتبار نمود.

[۴۰۶۲] گر برد اسبش هر آن که اسب جوست   اسب او گویی که پیشاهنگ اوست

یعنی: گر[2] برد[3] هر آن کس که اسب‌جو و طالب اسب بود که بردن آن اسب در دل او غنیمت نمود و اسب سلطان گویی پیشاهنگ و جنیبت‌کش بود که به فـدای اسب‌بـازیِ خویش از امیران دیگر در ربود.

[۴۰۶۳] مرد را با اسب کی خویشی بوَد   عشقِ اسبش از پی پیشی بوَد

یعنی: مر آن سلطان محمود را با اسب و فیل کی دوستی و خویشی بود؟! دوستی و عشق است برای آخر کار و برای بازی بردن از اهل روزگار و برای ایثار بود.

---

۱. در نسخه «ش» همه جا «اسپ» آمده است.
۲. س: گرد.
۳. ش: برگرد.

مجرم دانستنِ ایاز خود را در این شفاعت کردن
و عذرِ جرم خواستن

[۴۱۵۳] من که آرم رحم خِلم‌آلود را ره نمایم علمِ حلم اندود را

یعنی: من کیستم و کی رحم‌آرندهٔ آن کس باشم که آن کس غضب‌آلوده و مبغوض و مطرود است ولیکن تو را رهنمای علم توام که آن علم با حلم است و تو را یاد حلم تو می‌دهم که تو حلیمی بر آلودگان غضب و خِلم.

[۴۱۵۴] صد هزاران صَفْع را ارزانی‌ام گر زبونِ صفعهاگردانی‌ام /135B/

یعنی: من لایق و سزاوارِ صد هزار سیلی و صفعم؛ اگر زبون صفعها و مغبون سیلیها مرا بگردانی و بر قفای من آن صفع برانی، پس من عذرخواهِ دیگران چون باشم؟!

[۴۱۵۵] من کی‌ام[1] تا پیشت اعلامی کنم یا که وا یادت دهم شرطِ دهم

[۴۱۵۶] آنچه معلومِ تو نَبْوَد چیست آن؟ وانچه یادت نیست، چیست اندر جهان؟

این دو بیت اِضراب و استدراک است از بیت سابق.

یعنی: من چه کاره‌ام و کیستم که تو را یاد دهم حلم را. زیرا که تو داناتر از همهٔ عالم هستی.

[۴۱۵۹] چون کسم کردی اگر لابه کنم مستمع شو لابه‌ام را از کرم

[۴۱۶۰] زانکه از نقشم چو بیرون برده‌ای آن شفاعت هم تو خود را کرده‌ای

یعنی: چون مرا از بی‌کسی کس گردانیدی و از بندگی به سلطانی رسانیدی؛ پس اگر من لابه و شفاعت کنم، شفاعت و لابهٔ من قبول فرمایی که چون مرا از نقشِ من بیرون کرده‌ای و من عین تو شدم؛ پس آن لابه و شفاعتِ من عینِ شفاعت تو است اگر چه این حرکات از ذات ما برست، تو خود شفاعت خود کرده‌ای اگرچه اندر پرده‌ای.

---

۱. ش: کیستم.

دفتر ششم

سؤالِ[1] سائل از مرغی که بر سر رَبَض[2] شهری نشسته باشد، سرِ او فاضلتر است

[۱۵۰] روح را تأثیر آگاهی بوَد هر که را این بیش اللّهی[3] بوَد

[۱۴۹] چون سِر و ماهیّتِ جان مخبر است هر که آگه‌تر بوَد، با جان‌تر است

یعنی: روح حیوانی و[4] انسانی را تأثیر آگاهی است؛ و[5] هرکه را آگاهی زیاده است، از روح حیوانی و انسانی گذشته است که او را مرتبهٔ الهی[6] است.

[۱۵۲] جانِ اوّل، مظهر درگاه شد جانِ جان، خود مظهر اللّه شد

مراد از «جان اوّل» آن جان است که او را تأثیر آگاهی است؛ و مراد از «جانِ جان» آن جان است که در او مرتبهٔ آگاهی بیشتر است که عبارت از جان الهی[7] است، چنانچه ارواح انبیا که مر آن ارواح را آگاهی و معرفت الهی است، ﴿عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمآءَ﴾ و ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَىٰ إِنْ هِيَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ نشانِ آن جان[8] الهی[9] است؛ و آن جان که مر آن جان را آگاهی و معرفت درگاهی است، مانند جانِ اولیا و اصحابِ انبیا است که معرفت

---

۱. س: + و.
۲. س: مربض.
۳. س: آلای.
۴. س: - و.
۵. س: - و.
۶. ش: اللهی.
۷. ش: اللهی.
۸. س: جانی.
۹. س، ش: اللّهی.

و آگاهی ایشان به وسیلهٔ رسول است. پس «جان اوّل» مظهر درگـاه است و جـانِ ثـانی مظهر اللّه است.

[۱۵۳] آن ملائک، جمله عقل و جان بُدند — جانِ نو آمد کـه جسـمِ آن شـدند

مراد از «جان نو» وجود آدم است ـ علیه السلام ـ و مراد از «جسم» مطیع و فرمانبردار است که جسمْ مطیع و فرمانبردارِ جان است در حقّ حرکت و سکون.

[۱۵۵] آن بلیس از جان از آن سر بُرده بود — یک نشد با جان که عضوِ مُرده بود

مراد از «جان» نیز وجود آدم ـ علیه السلام ـ است

یعنی: آن ابلیس از آدم، از آن سببْ سرِ اطاعت و فرمانبرداری کشیده و بالا برده بود و یکرو و یکرنگ نشد با جان آدم که عضو مُرده بود و عضوی که مُرده و شکسته باشد، مطیع و فرمانبردارِ جان نمی‌تواند شد.

[۱۵۶] چون نبودش آن فدای آن نشـد — دستِ بشکسته مطیعِ جان نشد

یعنی: چون نبود آن ابلیس را آن سعادت یا آن جانِ آگاه، مطیع و فرمانبردارِ آن جان آدم نشد.

[۱۵۷] جان نشد ناقص‌گر آن عضوش شکست — کان به دستِ اوست تاند کرد هست

یعنی: «ناقص» مطیعِ جان نشد اگرچه عضو آن ناقص را آن جان بشکست که آن عضو شکسته در دستِ تصرّف و[1] قبضهٔ قدرت آن جان است؛ و می‌تواند آن جان که آن عضو مُرده را با جان گرداند ولیکن چون آن ابلیس ناقص بود که چنین قدرت و کـمال آدم را ملاحظه ننمود، مطیع و فرمانبردارِ آدم نشد.

---

۱. ش: + در.

مناجات و پناه جستن به حق از فتنهٔ اختیار و از فتنهٔ اسباب اختیار که سماوات و ارضین از اختیار و از اسباب اختیار شکوهیدند[۱]

[۲۲۷] می‌گریزد از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به فعلِ مهتدی

مراد از «فعل مهتدی» تعلیم و تدریس علوم دینی است که در آن اشتغال، غفلت از وسوسهٔ اختیار است و فراموشی از اکتساب[۲] دنیا /136B/ است.

[۲۲۸] نفس را زان نیستی وامی‌کشی زانکه بی‌فرمان شد اندر بیهشی

چون نفس در بی‌خودیِ خمر و زمر مشغول و بیهوش بود، و[۳] در آن بی‌خودی و بیهوشی مرتکبِ مناهی و متحمّل تباهی گشته است، و رشتهٔ عبودیت و اطاعت گسسته است. پس کشیدن آن نفس را از آن نیستی ـ که در آن نیستی غفلتِ از یاد حق است ـ باعث گشت و اگر نه نیستیِ خمر و زمر یا اشتغال در فعل مهتدی ـ که عبارت از تعلیم و تدریس علوم است ـ نیک و حَسَن بود.

[۲۳۹] او مهذّب گشته بود و آمده کبر را و نفس را گردن زده

[۲۴۰] یا پیِ تعلیم می‌کرد آن حِیَل یا برای حکمتی دور از وَجَل

یعنی: چون ایاز از[۴] دیدنِ چارق و پوستین به دیدهٔ اعتبار بی‌نیاز بود که گردنِ نفس و کبر و هویٰ زده و از چنین اعتبار و انتباه فارغ شده، پایِ مسکنت و فقر بر تارک هستی و جاه نهاده و به انواع کمال آماده بود ولیکن برای ارشاد و تعلیم خلق‌اللّه، طریق سلوک نیستی و مسکنت و سلوک طریق فقر و مذلّت، این شیوه و عمل را اختیار نموده بود یا برای حکمتی و مصلحتی اختیار این شیوه کرده[۵] باشد، مثل امتحان ندمای سلطان که با بادرین امر بدنما و تهمت افترا چه‌سان گمان بردند[۶] و راه سلوک در حقّ من به چه طریق

---

۱. س، ش: مناجات و پناه جستن به حق از طیه اسبا اجتباه [ش: احتبا] که سموات و ارضین از صیار [ش: ار حبار].
۲. س: کتاب.
۳. س: ـ و.
۴. س: را.
۵. ش: + بوده.
۶. ش: برند.

بسپرند تا دوست از دشمن و مؤمن از اهرمن ممتاز گردد؛ و[1] یا برای متّهم داشتن خویش را به حُبّ[2] مال و خزینه و به خیانت و عدم دیانت این شیوه را اختیار کرده بود، چنانچه طریق ملامت را صعلوک کرام مسلوک داشته‌اند و بدین شیوه خود را از چشمِ اعتبار عوام انداخته‌اند.

[۲۴۱] یا که دیدِ[3] چارقش زان شد پسند — کز نسیمِ نیستی هستی است بند

[۲۴۲] تا گشاید دخمه کان بر نیستی‌ست — تا بیابد[4] آن نسیم[5] عیش [و] زیست

یا سبب دیدنِ چارق و پوستین آن بود که هستی مال و جاه و انقیاد سلطان و سپاه، موجب غفلت از شراب نیستی و مسکینی و سبب حجاب نسیمِ نیست گزینی می‌گردید و به دیدنِ آن چارق و پوستین ـ که سرمایهٔ فقرا /137A/ و مساکین است ـ نسیم بهار و فقر و مسکنت در مشامِ جانِ او می‌رسید.

یا ببندد[6] دخمه بر این مُردگان — تا نیاید بوی عیش زندگان

یا سبب دیدنِ آن چارق و پوستین آن بود که به سبب دیدن و مشغول شدن در آن چارق و پوستین، غافل شدن از بوی این مُرده‌دلان که در دخمهٔ این دنیا مدفون‌اند حاصل گردد[7] و دخمهٔ این مُردگان بسته شود تا عیش و زیستِ زندگان را آن بوی نرسد و آن بوی عیش آن زندگان را ناخوش نگرداند که به هر حالْ دیدن اسباب دنیا و بودن در آن اسبابْ مضرّ و ناخوش است، اگرچه خاطر از این دنیا فارغ باشد که پرهیز به هر حال اولی‌تر است.

در بیان اینکه[8] غرور تنها آن هندو را نبود، بلکه هر آدمی‌زاده را(۲۳۸)

[۳۲۶] بر جنازه هر که را بینی به خواب — فارسِ منصب شود عالی‌رکاب

۱. ش: ـ و. ۲. س: + وو. ۳. س: دیده.
۴. ش: بیاید. ۵. ش: + و. ۶. س: بندد.
۷. س: کرده. ۸. س، ش: این.

[۳۲۷] زانکه آن تابوت بـر خـلق است بـار بـار بـر خـلقان فکـندند ایـن کِـبار

مراد از «کبار» کبارِ دنیاست که کبار و بزرگوارِ این دنیا بارِ خدمت و اطاعتِ خویش بر گردن اغنیا[1] و درویش در پیش کرده، لوایِ امیری و وزیری که سراسر زندانی و اسیری است افراشته، خود را حاکم و دیگران را محکوم پنداشته‌اند.

[۳۲۹] مـــرکبِ اَعـناقِ مـردم را مَـپا تا نیاید نِـقْرِست انـدر دو پـا

یعنی: گردنِ مردم را مرکبِ خویش مگردان و آن گردن را مرکب منمای که به علّت نقرس و ورمِ مفاصل و اعضایی که به سبب سوار شدن و نهادن دو پا بر گردنِ حمّالانِ[2] بار ربا پیدا می‌شود، مبتلا نگردی. پس باید که محمولِ گردنِ هیچ کس پیش از مُردن نگردی که بارِ گردن بودن، دور است از جوانمردی.

گـر بـخارد پشتِ مـن انگشتِ مـن خـــم شـود از بـارِ مـنّت پشتِ مـن
همتّی کـو تـا نـخارم پشتِ خـویش وارهـــم از مـنّتِ انگشتِ خـویش

پس هر که به صورت و ظاهرْ محمول است، او به باطنْ حاملِ منّت است.

[۳۳۰] مـرکبی را کآخـرش تـو دَه دِهـی که به شهری مانی و ویران/137B/دِهی

یعنی: آن مرکبِ را که تو آخر حال ـ که وقت انتقال از این دنیاست ـ خواهی گذاشت، برای آنکه تا به شهرستانِ بقا و اقلیم[3] پادشاه حقیقی برسی؛ چرا که در ویرانهٔ این دیهِ دنیا و در کارخانهٔ[4] این دار فنا گرفتار هستی.

[۳۳۱] دَه دِهش اکنون که چـون شَـهْرت نـمود تـــا نـــباید رَخْت در ویـران گشـود

یعنی: بران آن مرکبِ تن و خادمِ بدن را وقتی که شهرستانِ آن جهان تو را ظاهر گردید تا رختِ هستی و وجود خویش در این دیه نباید کشید.

---

۱. س: اعتبار. ۲. س: + و. ۳. س: اقلم.
۴. ش: خانه.

[۳۴۳] باز رو در کان چو زرِّ دَه دَهی تا رهد دستانِ تو از دَه دِهی

یعنی: باز رو به سوی مرجع و اصلِ خویش که عبارت از مبدأ و معاد است. مراد از «دَه دَهی» زرّ جعفری است که جعفر دوانقی در پادشاهی خویش همه جنس زر را از غش[۱] پاک ساخته بود و ده مانشه را دینار ساخته بود. «تا رهد دستان تو از ده دهی» یعنی: تا داستان تو از بیزاری خلاص شود.

[۳۴۴/۱] صورتِ بد را چو در دل ره دهند از نـدامت آخـرش دَه مـی‌دهند

یعنی: بیزار می‌شوند و توجّه می‌کنند.

[۳۴۴/۲] دزد را کان قطع تـلخی مـی‌زند ذوق دزدی را چو زن دَه می‌دهد

در این بیت هم «ده» به معنی بیزاری است.

[۳۴۴/۳] دیدهٔ ده دادن از دستِ حزین ده بدادن زین بُریده دست بین

یعنی: ده درمِ مسروق را بازدادن از دست حزین دیده را[۲] اکنون ده. یعنی: بیزار شدن از دزدیِ این[۳] دزد بُریده دست ببین.

[۳۴۴/۴] همچنان قلّاب و خونی و لَـوَند وقتِ تلخی عیش را دَه می‌دهند

یعنی: هر قلّاب و خونی و لوند، وقت عقوبتْ از عیشِ سابق ناخوش و بیزار می‌شوند.

[۳۵۰] آن زمان کز سوختن وا مـی‌جهد همچو هندو شمع را دَه می‌دهد

یعنی: آن خونی و لوند مانند پروانه از سوختنِ آتش و از افروختنِ شمع بیزار می‌شوند، مانند بیزارشدنِ آن هندو غلام از عروس اَمردِ خویش که مانند شمع بود.

قصّه‌ای هم در تفسیر این آیه[۲۳۹]

[۳۷۲] پس چو دانستی که قهرت می‌کند/138A/ بر سـرت دبّـوسِ مـحنت مـی‌زند

---

۱. س: نجس. ۲. ش: ـ را. ۳. ش: ازین.

[۳۷۳] **زود دفعش کن چو نمرودی به جنگ		سوی اوکَش در هوا تیرِ خدنگ(۲۴۰)**

[۳۷۴] **همچو اِسْپاهِ مُغُل بر آسمان		تیر مـی‌انداز بهر نزعِ جان**

یعنی: ای منکر الوهیت! چون تو را ورودِ قهر و نزولِ بلا مقرّر و مشیّت شده‌است؛ پس اقرار الوهیت و اعتراف ربوبیت نمای و بدان که موجِدِ قهر و منشیِ غضب در عالم غیب موجود است که وجودِ اثر بی‌وجود مؤثّر نیست. باری مانند نمرود دفعِ غضبِ حق بکن و تیرِ اِهلاک به جانب افلاک برای نزع جان مؤثّر بِانداز و وجود مؤثّر را اعتراف نمای، مانند دهری صانع را معزول مدان و[1] حصولِ افعال و اوضاع عالم بر طبیعت دهر مخوان.

حکایت آن عاشق که شب بیامد[2] بر امید وعدهٔ معشوق(۲۴۱)

[۶۰۵] **ای دلِ بی‌خواب، ما زین[3] ایمنیم[4]		چون حَرَس بر بام چوبک می‌زنیم[5]**

خطاب عاشق است به سوی معشوق.

یعنی: ای معشوق تو که بی‌خوابی ما از این تهدید به فراق و عدم وفاق تو ایمن و بی‌ترسیم[6] که ما در طلب و در افشای راز عشق مانند حَرَسیم[7] که بر بام عشق چوبک عشّاقی می‌زنیم[8] و تهمت و بدنامی بر ذات خویش آشکارا می‌تنیم.

[۶۰۶] **گردگانِ ما درین مَطْحَن شکست		هر چه گویم از غـمِ او انـدک است**

یعنی: گردگان بهبود ما در این آسیای عشق شکسته[9] است و سلسلهٔ تدبیر و سرانجامِ کار از دست ما گسسته است و هرچه از غمِ عشق بگویم، اندک است.

[۶۰۷] **عاذلا چـند ایـن صـداع و مـاجرا		پند کم ده بـعد ازیـن دیـوانـه را**

---

۱. س: + آن.
۲. س: بیاید.
۳. ش: بازین.
۴. ش: ایمنم.
۵. س، ش: میزنم.
۶. س: بی‌تبرسم؛ ش: بی‌ترسم.
۷. س، ش: جرسم.
۸. س، ش: میزنم.
۹. س: شکست.

[۶۰۸] من نخواهم وعدهٔ[1] هجران شنود — آزمودم چند خواهم آزمود

یعنی: ای ناصح و پنددهنده! درد سر و ماجرای تقصیر و غفلت بر جانِ ما منه و چندین پند مده که ما وعدهٔ هجران تو نخواهم شنید و این نصیحت تو در فراق ـ که لایُطاق است ـ نخواهم گزید.

[۶۲۵] عقلِ هر عطّار کآگه شد ازو — طَبْلَه‌ها را ریخت اندر آبِ جو

[۶۲۶] رَو کز این جو برنیایی تا ابد — لم‌یکن حقّاً له کُفواً أحد(۲۴۲)

یعنی: جوی آن عشق بگزین که هرگز /138B/ از آن جوی بیرون نیایی که آن جوی باقی و غیرفانی است. مر آن جوی را هیچ جویی کفو و همتا از روی تحقیق نیست.

[۶۳۰] بگْذر از مستی و مستی‌بخش باش — زین تلوّن نقل کن در اِسْتِواش

یعنی: بگْذر از مستیِ شراب و تن‌پروری؛ و مستیِ حقیقی ـ که از یاد حق حاصل می‌گردد ـ آن را طلب بکن و حاصل‌گردان و به دیگران فیض رسان که آن مستی ناپایدار و در کوچهٔ مذلّت و رسوایی خوار و بی‌اعتبار است.

[۶۳۲] گر دو عالم پُر شود از مستِ یار — جمله یک باشند(۲۴۳) وآن یک نیست خوار

یعنی: اگر دو عالم از مستانِ حق مملوّ و پُر شوند و از عدّ و حدّ بگذرند، آن مستان از روی عزّت و شرف به منزلهٔ شخص واحد و نایاب‌اند که غبار کثرت و تعداد بر چهرهٔ عزّتِ ایشان فسادِ کساد نتواند نهاد.

[۶۳۵] لیک با این جمله بالاتر خرام — چون که «أَرضُ اللّه» واسع بود [و] رام(۲۴۴)

یعنی: با وجود این مرتبه که عزیز الوجود است نیز[2] مرتبه‌ای است که بالاتر از این، مستی و وَلَه است که مرتبهٔ وَلَه موجب حجب و انفصال و انتقال از حال به حال است و آن

---

۱. س: واعده. ۲. س: + به.

مرتبه علی‌الدوام و اتّصال است؛ و از نقصِ تغیّر مصون و از فتورِ زوال غیرمغبون است.

[۶۳۶] **گرچه این مستی چو بازِ اَشْـهَب است ‌ ‌ ‌ ‌ برتر از وی در زمینِ قُـدس هست**

یعنی: اگرچه این مستیِ حجاب و وَلَه مانند بازِ اَشهبْ عزیز الوجود و کمیاب است، لیکن مستی که از قُرب و وصال است، بالاتر و برتر از مستیِ وَلَه است که آن مستیِ وَلَه مُنبی[۱] انفصال است.

مست ز ابــرار و مـقرب زد بـه است ‌ ‌ ‌ ‌ بر مـقرب شـیر او چـون روبـه است

یعنی: مستیِ ابرار و مقرّب، بهتر از مستیِ وَلَه و شیر آن مستیِ وَلَه به[۲] نزدیک مستیِ قُرب، مانند روبه مغلوب است که آن مستیِ وَلَه زایل و مسلوب است و این مستیِ قُرب و اتّصال دائم و لازوال است.

[۶۳۷] **رَو سرافیلی[۳] شو انـدر امـتیاز ‌ ‌ ‌ ‌ دردمندۀ روح مست و مست‌ساز**/139A/

یعنی: ای مخاطب! تو اسرافیلِ وقت شو در امتیاز کردنِ تو در حـقِّ صـور دمـیدن و زنده‌کردن در میان روح مست و در میان مست سرو دو ساز که آن مقرِّب و ابرار است و این در کوچۀ مذلّت و رسوایی خوار است.

[۶۳۸] **مست را چون دل مزاج اندیشه شد ‌ ‌ ‌ ‌ این ندانم [و] آن ندانم پیشه شد**

یعنی: دلِ مست را چون مزاجِ اندیشه و فکر پیدا شد و به مقام فنا و محویّت[۴] نرسید، این ندانم آن ندام، کار و پیشۀ او شد و اگر در بی‌خودی و مستی محو می‌بود، پیوند این و آن از خود می‌برید.

[۶۳۹] **این ندانم [و] آن ندانم بهر چیست ‌ ‌ ‌ ‌ تا بگویی آنکه مـی‌دانـیم کـیست**

---

۱. س: وله که بینی. ‌ ‌ ۲. ش: ـ به. ‌ ‌ ۳. س، ش: سرافیل.
۴. ش: محبوبیت.

یعنی: این ندانم و آن ندانم ـ که عبارت از نفی غیر است ـ برای اثبات معشوق است که اوّلاً غیر را نفی کرده، ذات معشوق را ثابت کنی و بیخ غیر از میان بر کنی تا که اوّلاً غیر را نفی نکنی، اثباتِ معشوق نتوانی کرد، چنانچه معنی کلمهٔ «لا إله إلاّ اللّه» است که «نیست معبود مگر اللّه.»

استدعای امیرِ تُرکِ[1] مخمور مطرب را(۲۴۵)

[۶۴۳] اعـجمی تُـرکی[2] سـحرآگـاه شـد — وز خُـمارِ خـمر مُـطربْ‌خواه شـد

[۶۴۴] مُطربِ جان مـونسِ مسـتان بـوَد — نُقل و قُوت و قُوّتِ مست آن بـوَد

[۶۴۵] مطرب ایشان را سویِ مستی کشید — باز مسـتی از دمِ مُـطرب چشـید

مطرب دو قسم است: مطرب روح و جان و مطرب تن و بدن. مراد از مطربِ جان، مونس و رفیقِ مستان حقیقی است و مراد از مطربِ تن، مونس و رفیقِ مستان مجازی است؛ و آن مطرب حقیقی مُنشِد و مُظهِر کلمات است که شراب معانی آن کلمات مستی‌بخش و طرب‌افزای جان مستان است و یاد دهندهٔ عیش و عشرتِ آن جهان است، مانند بلال که مطرب و قوّال[3] آن ختم نبوّت و کمال بود. لهذا «أرِحْنا یا بلال!» می‌فرمود؛ و مانند لبید که آن سرور کائنات از اقوال او وجد و طرب می‌نمود و هر که امثالِ ایشان‌اند، مطرب جانِ مستان‌اند و این /139B/ مطرب مجازی طرب لهو و بازی در پیش مستانِ شراب و مخمورانِ نان و آب عرض می‌نماید و سرود[4] هوای نفس و تن‌پروری می‌سراید و آن مطرب ﴿إِنَّمَا الدُّنْيَا لَهْوٌ و لَعِبَ وَ لَدَارُ الآخِرَةُ هِيَ الحَيَوانُ﴾ در گوشِ مستانِ حقیقی می‌سراید.

[۶۴۶] آن شرابِ حق بدان[5] مطرب بَرَد — وین[6] شرابِ تن ازین مطرب چرد

---

۱. س: امیر بزرگ.
۲. ش: ترک.
۳. س: قول.
۴. س: + و.
۵. ش: بران.
۶. ش: این.

یعنی: آن مست حقیقی، شرابِ حق را بـدان[1] مـطرب مـی‌برد و ایـن مست مـجازی شرابِ لهو و بازی از این مطرب مجازی می‌چرد.

[۶۴۷] هر دو ور[2] یک نام دارد در سـخن — لیک فرق است این حَسَن تا آن حَسَن

یعنی: اگرچه مطرب جان و مطرب تُرک به اعتبار اسم و نام مشترک و متّحدند ولیکن به اعتبار حقیقت و معنی سراسر ضدّ و نِدّند، مانند هر دو حَسَن وزیر کـه در حکـایت شاعر و پادشاه گذشته است.

[۶۵۷] اللّه اللّه چونکه عـارف گـفت مَـی — پیشِ عارف کی بـوَد مـعدوم شَـی

یعنی: مراد عارف از مَی و مطرب، حقیقت است، نه مجاز کـه ایـن مَـی و مـطربْ[3] معدوم و فانی است و آن مَی و مطربْ باقی و جاودانی است.

[۶۵۹] این دو انـبازند مـطرب بـا شـراب — این بدان و آن بـدین[4] آرد شـتاب

یعنی: مطرب و شراب در ایجاد مستی و ازالهٔ لُبِّ اولو الالباب شریک و انبازند و برای خدمت مستان هر دو[5] ترکتازند.

[۶۶۰] پُر خُماران از دَمِ مطرب چشـند — مطربانْشان سویِ میخانه کشند

این بیت در بیان اَنبازیِ مطرب و شراب است که شرابخوار و پر خمار، طالبِ مطرب است و مطرب خواهان و حاوی شراب است که میخوار را به سـوی انـبازِ خـویش کـه میخانه[6] و کاشانهٔ شراب است، برنده و کِشنده است.

[۶۶۱] آن سَرِ مَـیدان و ایـن پـایین اوست — دلشده چون گـوی در چـوگانِ اوست

---

۱. ش: بران. ۲. ش: در. ۳. س: + و.
۴. ش: بدان. ۵. س، ش: + در. ۶. س: میخوانه.

یعنی: کشیدن پرخماران[1] از نفس و دم مطرب، آغاز میدان این میخوارگـان است و کشیدن و بردن مطرب ایشان را به سوی میخانه[2] /140A/ نهایت و انجامِ این میدان است و تمام و کمال این احمقان است.

[۶۶۲] در سَرِ آنچه هست گوش آنجا رود　　　در سر ار صفراست، آن سودا شود

یعنی: چیزی که در سر و خیال آن کس است، گوشِ آن کس به‌سوی استماع آن چیز می‌رود و پی به سوی آن چیز می‌برد و همون چیز را می‌شنود. از مجنون پرسیدند که در میانهٔ صحابهٔ[3] کرام، حق خلافت به جانب که بود؟ مجنون که سودای لیلی در دِماغِ او مشحون بود، جواب داد که حق به جانب لیلی بود و در سرِ این مستانِ دنیا حُبّ شراب این جهان مشحون است. پس گوش و هوش ایشان از استماع سرود به‌سوی میخانه و مَی ظاهری مرهون است.

(مصرع)
در سر ار صفراست، آن سودا شود

یعنی: اگر در دِماغ و سرِ کسی صفرا است، آن زمان آن صفرا سودا می‌گردد و اگر در سر صفرا نباشد، سودا در سر پیدا نشود. پس آنچه که در سر موجود است، آخرالامر همان چیز ظاهر و آشکارا می‌گردد.

[۶۶۳] بعد از آن این دو به بیهوشی روند　　　والد و مولود آنجا یک شوند

یعنی: بعد از خوردن شراب و افسرده‌شدن بدان شراب این دو ـ یعنی مطرب و میخوار مجازی ـ در بیهوشی می‌روند و چنان مست و خراب می‌شوند که والد [و] مولود را امتیاز نمی‌نماید و یکی از چهرهٔ دیگری پردهٔ بی‌باکی و بی‌حیایی گشاید.

---

۱. س: پرخمارا.　　۲. س: میخوانه.　　۳. س: اصحابه.

[۶۶۴] چون‌که کردند آشتی[1] دارو و درد مطربان را تُـرکِ مـا بـیدار کـرد

بیهوشی که به[2] سبب استیلای شراب و درد[3] غلبه کردنِ یکی بـر دیگـری در جـانِ میخوار پیدا می‌شود و بعد از آشتی آن شراب و درد و بعد از رفعِ آن استیلا جانِ مست باهوش می‌گردد.

یعنی: چون آن مستِ شراب از بی‌خودی با خود آمد، مطرب را بیدار[4] کرد.

امتحان کردنِ مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ[5] عایشه ـ رضی‌اللّه عنها[6] ـ [را] که چه پنهان می‌کنی[(۲۴۶)]

[۶۸۸] غیرتِ عقل است بـر خـوبیّ روح پُر ز تشبیهات و تمثیل ای نَصُوح!

یعنی: روح که بر داءِ تشبیه و خمارِ تمثیلْ مخفی و مستور است، به سبب غیرت عقل است که عقلْ ذات منزّه آن روح را /140B/ تشبیه داده، از دریافت و از احاطهٔ ادراکـاتِ طالب دور می‌اندازد و طالب را بدان حیلهٔ تمثیل و فریبِ تشبیه آواره می‌سازد و الّا نه[7] باب دریافت آن روح به فحوای ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أمْرِ رَبِّي﴾ مفتوح است و امر ربّ بی‌کیف و بی‌چون است. پس شناختِ آن روح به بی‌کیفی و بی‌چونی است. پس تشبیه دادن آن روح را حیله‌های عقل است.

[۶۸۹] با چـنین پـنهانیی کـه روح راست عقل بر وی این چنین رشکین چراست؟!

یعنی: ماهیتِ روح که پیغمبر خدا اظهار نکرد و گفت کـه ﴿الرُّوحُ مِـن أمْـرِ رَبِّي﴾ بـا وجود این چنین اختفای عقل غیور این چنین رشکین است که به تشبیه این و آن پوشیده داشته است.

---

۱. س: آتشی. ۲. ش: ـ به. ۳. س: در.
۴. ش: پیدا. ۵. ش: علیه السلام. ۶. س: عنه؛ ش: ـ عنها.
۷. س: ز.

حکایتِ آن مطرب که در بزمِ امیر تُرک این غزل آغاز کرد

[۷۲۰] این سخن‌خایی[1] دراز از بهر چیست — گفت مطرب: زانکه مقصودم خفی‌ست

[۷۲۱] مـــی‌رود اثـبات پـیش از نـفیِ تـو — نـــفی کـــردم تـا بـری زاثـبات بـو

یعنی: ایرادِ نفی به جهت آن است که تحقّق و ثبوتِ هستی حقیقی بی‌نفیِ هستی مجازی صورت نمی‌بندد. تا نیست[2] نشوی، هست نگردی؛ و یا به جهت آنکه وجود امکانی را بی‌تقدّمِ عدم و نیست، تحقّق و ثبوتْ محال و ممتنع است که وجود امکانی لامحاله[3] مسبوق به عدم است و تو بعد از عدم و نیستْ موجود گشتی و اگر اوّلاً عدم نبودی، چهرهٔ وجودِ تو بر عرصهٔ ظهور روی ننمودی[4]. پس عدم و نیستی، مقدّم است بر وجود و هستی.

[۷۲۲] در نوا آرم به نفی این ســاز را — چون بمیری، مرگ گوید راز را

یعنی: اوّلاً این ساز را به نفی آغاز می‌کنم تا تو بمیری. چون بمیری، پس مرگِ تو با تو رازِ حقیقت و مجاز را دمساز گردد[5] و راز را بی من و تو آشکارا کند.

[۷۲۷] غرقِ ایـن کشـتی نـیابی[6] ای امـیرا! — تـــا بـــنَنْهی[7] انـدر او مـنّ الأخـیر

«منّ الأخیر» عبارت از باری است که زیاده از قدرت و طاقتِ حامل بار کنند و بعد از پُر بار شدنِ کشتی، آن «منّ» را آخر نهند که موجب غرق است.

[۷۲۸] منّ آخر اصل دان کو طارق است/141A/ — کشتیِ وسواس و غَی را غارق است

«طارق» ستاره‌ای است که در شب ظاهر می‌شود و هر چیزی که در شب ظاهر شود،

---

۱. س: سخن جای. ۲. س: + تحقق. ۳. س: لامحالی.
۴. س: نمودی. ۵. س: کرد. ۶. ش: نیائی.
۷. ش: نه بنهی.

آن را طارق گویند. مراد از «منّ آخر» در این مقام[۱]، آخر درجهٔ موت اختیاری است که آن درجهٔ اخیر اگر چه آخر است، امّا فی الحقیقة اصل در حیات[۲] است که آن «منّ آخـر» کشتیِ‌وسواس این و آن و خواهش و مراد این جهان را در دریای شهود و حضور عالم جاودان، غارق است.

[۷۲۹] آفـــتابِ گـــنبدِ[۳] اَزرق شـــود کشتیِ هُش چونکه مستغرق شود

یعنی: آن طارق که منِّ آخر است، اگر کشتیِ هوشِ این جهان بدان طارق مستغرق شود، پس آن طارق مانند آفتابِ گنبدِ اَزرق شود که صاحب تأثیر و موصلِ مقصود است. یا مراد آن است که آن کشتیِ هوش اگر مستغرق شود، پس مانند آفتابِ گنبد اَزرق شود.[۴]

[۷۳۱] تـــا نگشـــتند اخـــترانِ مـا نـــهان دان که پنهان است خورشید جهان

یعنی: تا که اخترانِ هویٰ[۵] و هوسِ نفسِ ما غیر پنهان‌اند، بدان که خورشیدِ روحِ ما در تاریکی نفس و هویٰ مخفی و نهان است که در مُردگیِ نـفس، زنـدگیِ روح است و در زندگیِ آن نفس، مُردگیِ آن روح است.

[۷۳۷] این زمان جز نفیِ ضد اِعلام نیست اندر این نشأت دمی بی‌دام نیست

مراد از «این زمان»[۶] زمانِ حیات است که در زمان حیاتْ حقایق را بی واسـطهٔ نـفیِ اضدادِ آن حقایق نمی‌توان بدان حقیقت رسید و بدون موتْ لذّتِ شناخت آن حـقیقت بی‌واسطه و بی‌حجاب نمی‌توان چشید که ظهور حقایق اشیا ـ کما هـی ـ بـعد از مُـردن حاصل می‌شود، نه در وقت حیات؛ و اگر حصول این مرتبه آسـان مـی‌بود، آن سـرور کاینات «**أَرِنا حقائق الأشیاء کما هی**»[(۲۴۷)] را برای چه آرزوی می‌نمود. پس در این نشئه، معرفت اشیا به آثار و علامت و بالوجه می‌توان حاصل نـمود و از صـفات سـلبی مـثل

۱. س: مقا. ۲. ش: اصل درجات. ۳. ش: گنبذ.
۴. ش: ـ که صاحب... شود. ۵. س: هو. ۶. ش: این زبان.

غیرجسم و غیرجوهر و سایر صفات سلبی ـ که حق سبحانه از آن صفات منزّه است ـ می‌توان به سوی معرفتِ او راه برد و از ضد ـ که صفات سلبی‌اند ـ به سوی ضد ـ که صفات /141B/ ایجابی‌اند[1] ـ می‌توان پی برد.

[۷۴۶] نقل باشد نی چو نقلِ جانِ عام — همچو نقلی از مقامی تا مقام

یعنی: روح اولیاء اللّه را نقلی است ولیکن نقل از مقام عاریتی تا به مقام اصلی است، به خلاف جان و روح عام که نقل روح ایشان همچو نقل روح آن عام است که نفس عام انفصال از مقام به غیر اتّصال به مقام است که از میان متلاشی و معدوم است و در این دنیا[2] فانی و مفقود است.

[۷۶۱] در همه عالم اگر مرد و زن‌اند — دم به دم در نزع و اندر مُردن‌اند

یعنی: مرد و زن که به مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» نرسیدند، و رسنِ بشریت از گردن وجود نبریده‌اند، همیشه در مرگ و جان کندن‌اند.

[۷۶۲] آن سخنهاشان وصیّتها شُمَر — که پدر گوید در آن دم با پسر

[۷۶۳] تا بروید عبرت و رحمت بر این — تا ببرّد بیخِ بغض و رشک و کین

یعنی: سخنهای آن جماعت که به مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» نرسیدند، همچو سخن محتضر[3] و قریب الموت بدان؛ و آن سخنها را سخن مورِث و موصِی بخوان تا نهال شفقت و عبرت بر احوال ایشان در جانِ تو روید و رنگِ بغض و رنگِ کینِ ایشان از لوح خاطر تو بشوید.

[۷۶۴] تو بدان نیّت نگر در اقربا — تا ز نزعِ او بسوزد دل تو را

یعنی: در دیدنِ خویش و اقربا[4] نیّت آن داری که ایشان را در حالت مرگ و جان کندن

---

۱. س: ایجاد می‌اند. ۲. س: + و. ۳. س: مختصر.
۴. س: اقراربا.

پنداری تا به دیدارِ آزارِ نزعِ جانِ ایشان از روی شفقت جانِ تو بسوزد؛ و داروی نصیحت درکام ایشان بده، شاید که این رنج از ایشان برخیزد و شربتِ «موتوا قبل أن تموتوا» شاید که در جان ایشان ریزد.

[۷۶۷] ور نیاری خشک بر عجزی بِایست　　　زانکه با عاجز گزیده معجزی‌ست

یعنی: اگر مرگی که اصل و خلاصیِ این جهان است، نمی‌توانی به دست آورد، پس بر جادهٔ عاجزی و زاری خشک نشین و طریق تضرّع بگزین که مرتبهٔ عجز هم بلند و اَعلیٰ است. چرا که سبب رجوع و التجا به‌سوی عالم بالاست.

[۷۶۸] عجز زنجیری‌ست /142A/ زنجیرت نهاد　　　چشم در زنجیر نِه باید گشاد

یعنی: عاجزی هم زنجیری است که پایِ تدبیر و دست اختیار بسته است. پس چشم معرفت و دیدهٔ دانش بر زنجیرِ نِه و گرفتاری ده باید گشاد و دست دعا و تضرّع بدان جانب باید نهاد.

[۷۷۲] یادِ صُنعت فرض‌تر یا یادِ[1] مرگ　　　مرگ مانند خزان، تو اصل و[2] برگ

یعنی: یاد صُنعت و تصرّفِ حق بهتر است از یاد مرگ که یاد مرگ مانند خزان و بی‌اعتبار است و[3] یاد صنعت و قدرت حق مانند بیخ و برگ است که نافع و فایده‌بخش است که حق تعالی قادر است که توفیق توبه دهد و از پایبندِ این دنیا خلاصی داده به مرتبهٔ «موتوا قبل أن تموتوا» رساند واگرچه یاد مرگ در خاطر همیشه باشد، امّا بی‌کرم حق تعالی بی‌فایده و بی‌برگ است. پس یاد حق، بهتر از یاد مرگ است.

[۷۷۳] سالها این مرگ طبلک می‌زند　　　گوشِ تو بیگاه جنبش می‌کند

یعنی: مرگ سالها آوازِ طبل و کوسِ خود می‌زند و در گوشِ تو بی‌وقت و بی‌موسم

---

۱. س: یا باید.　　　۲. ش: ـ و.

۳. نسخهٔ «ش» از اینجا تا صفحهٔ ۳۷۱ عبارت «و تجرّد از ما سوای حق» را ندارد.

آوازه و نعرهٔ او اثر می‌کند و آن غیر وقت مـرگ است کـه شـنیدنِ آن نـعره در آن وقت بی‌فایده و بی‌برگ است.

تشبیه مغفَّل که عمر ضایع کند و وقت مرگ [استغفار کردن گیرد][۲۴۸]

[۷۹۰] روزِ عاشورا نمی‌دانی که هست ماتمِ جانی که از قرنی به است

مراد از «قرن» در این مقام گروه است.

یعنی: در این روز عاشورا ماتم آن جان است که آن جان از قرن و گروه بزرگ است و از اولاد رفیع ایشان است.

قصّهٔ اَحد اَحد گفتن بلال رضی‌اللّه عنه[۲۴۹]

[۹۱۲] گردشش بر جوی جویان شاهد است تا نگوید کس که آن جو راکـد است

یعنی: گردشِ آن سنگ آسیا بر گردشِ جوی جویان ـ که عبارت از سرچشمه و دریای حق است ـ شاهد است که حرکت این جوی از حرکت جوی است که دارای[۱] این جوی است تا آنکه سلسلهٔ حرکات به سوی آن جوی که سرچشمه و جوی جمیع جوهاست و آن جوی جویان به حسب ﴿كُلَّ یَومٍ هُوَ فِی شَأنٍ﴾ در جنبش و حرکت است. /142B/ پس جنبشِ این جوی بر جنبشِ حق شاهد است تا کسی گمان نبرد که آن جوی معطّل و راکد است که جنبشِ عالم از جنبشِ قضا و قدر است. چرا که این عالم را بعض، ظلالِ حق می‌دانند و بعضی افعال می‌خوانند. پس جنبشِ فرع بی‌جنبشِ اصل و فعل بی‌جنبشِ فاعلْ محال است.

[۱۰۲۴] مستمع او قایل است او بی حجاب زانکه الأُذنان مـن رأس ای مُـثاب!

۱. س: درای.

[۱۰۲۳] استخوان و باد روپوش است و بس / در دو عالم غیرِ یزدان نیست کس

مضمون این بیت، موافق این حدیث است که «الأُذُنان من الرأس»(۲۵۰) یعنی دوگوش از جملهٔ سر است؛ چنانچه سر از شنیدنِ حرف و صوت بی‌اثر است، همچنین گوش از آن شنیدن بی‌اثر است. چرا که شنوندهٔ آن حرف و صوت، ذات یزدان است و بس. چشم و گوش بهانه است و بس، که غیر یزدان در هر دو عالم نیست کس؛ و این حدیث را فقها برای مشروعیتِ مسبّحِ اُذُنین آورده‌اند.

(مصرع)

در هر دهن، تنگ نباتی دگر است

[۱۱۸۹] گفت چون باشد سگ کوری پلید / جَست او از خواب، خود را شیر دید

این بیت، مقولهٔ بلال است ـ رضی‌اللّه عنه ـ است.

یعنی: من از خواب بیدار شده، مانند شیر از برکتِ دیدار تو ای پیغمبر خدا! دلیر گشتم و از نقص و رنج رستم.

[۱۱۹۱] کورِ بر اِشْکم رونده همچو مار / چشمها بگْشاده در باغ و بهار

یعنی: که من مانند کور بر قوت شکم خویش روانه شده، چشمِ معرفت در لقای بهجت‌افزا به تو گشادم.

[۱۱۹۲] چون بوَد چون آن که از چونی رهید / در حیاتستانِ[1] بی‌چونی رسید

[۱۱۹۳] گشت چونی بخش اندر لامکان / گِردِ خوانش جمله شیران چون سگان

یعنی: چون بود احوال کسی که از چونی رهیده، بر اوجِ لامکان رسیده، سگانِ دنیا را استخوان حیات[2] این جهان و ریزه و نبات آب و نان این خوان دنیا اعطا کند؛ و سگانِ /143A/ این دنیا بر سفرهٔ جودِ او ورود نمایند و آن جماعت عبارت از انبیا و اولیااند که از چونی رهیده، انعام و احسانِ دو جهان در کامِ این و آن بخشنده‌اند.

---

۱. س: خیالستان. ۲. س: خیات.

[۱۱۹۴] او ز بی‌چونی دهدْشان اسـتخوان ‌ ‌ ‌ در جنابت تن زن این سوره مخوان

یعنی: آن که از چونی گذشته است، آن کس دیگران را استخوان این جـهان داده، از قُرب و نزدیک خویش دور رانده است که تـو نـاپاک و پـلیدی و بـه مـرتبهٔ مسِّ سـورهٔ مصحف نرسیدی که در جیفهٔ دنیاوی ملوّث هستی.

[۱۱۹۵] تا ز چونی غُسل نـاری تـو تـمام ‌ ‌ ‌ تو بر این مُصحَف مَـنِه کـف ای غـلام! (۲۵۱)

یعنی: تا که از مردار دنیا و از جیفهٔ سگان دستِ طلب بازنداری، مسِّ مـصحف کـه عبارت از قُرب اولیا اللّه است، بر خویش هرگز جایز ندانی.

داستان آن درویش که[1] آن گیلانی را دعا کرد(۲۵۲)

[۱۲۴۰] هر محدّث را خسان بددل کنند[2] ‌ ‌ ‌ حرفش ار عالی بوَد، نازل کـنند

یعنی: سخنِ هر مذکِّر و محدِّث که دانشور و سخن‌پرور است، خسان و کژ فـهمان[3] نازل و پست می‌سازند و از عروجِ لطافت به حضیضِ کثافت می‌اندازند، حرف خـیر را طرف شرّ مانند خواجه گیلی می‌پردازند.

[۱۲۴۱] زانکه قدرِ[4] مستمع آمد نبا ‌ ‌ ‌ بر قدِ خواجه بُرد درزی قـبا

یعنی: بنای سخن از اهل سخن بر قدر فهم و دانشِ مستمع واقع می‌شوند به حسب «کلّموا الناس علی قدر عقولهم»(۲۵۳) زبانِ ترجمان و خامهٔ بیان او متحّرک و جاری می‌شود و اگر نه بنای سخن بس عالی است و لهذا ﴿یَسْأَلُونَکَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ﴾ از اوج[5] بیان حقیقت و ماهیّتِ هلال به سوی حضیض غرض، به جهت فهمِ معترض نزول یافت که فهم مخاطبانْ قابل و مستعدّ دریافت ماهیّتِ هلال نیست و اگر نه علم حق تعالی اَوسع و اَعلیٰ است.

---

۱. س: ـ که. ‌ ‌ ۲. س: کند. ‌ ‌ ۳. س: کژ فهان.

۴. س: قدری. ‌ ‌ ۵. س: للناس ازواج.

قصّهٔ آن درویش که از آن خانه هرچه می‌خواست [می‌گفتند نیست]

سودِ او و بیعِ آن یارِ نکو کوش /143B/ نیکو خلق و هم نیکوش خو

یعنی: حق تعالی را از بیع بنده، هیچ سود و بهبود خویش مقصود نیست، بلکه مقصود از خریدن کالای بنده، سود بنده و جود بر آن بنده است؛ و آن سودِ بنده گوشِ شنوایِ آن بنده است که حق تعالی بنده را گوشِ شنوا عطا می‌فرماید و بیعِ آن بنده حُسنِ خلق آن بنده است که آن حُسن خلق ـ که عبارت از اطاعت و فرمانبرداری اوست ـ در معرض بیع آرنده است و گوش و هوش را به کلام حق بر جای دارنده است. پس سودِ بنده، گوش و هوش بنده است و بیعِ آن بنده، حُسن خلقِ آن بنده است.

رجوع کردن به قصّهٔ صوفی

[۱۴۹۳] **چون ترازو دید خصمِ پُر طمع سرکشی بگذارد و گردد تبع**

مراد از «خصم» مشتری و طالب است یا اَحد الطرفینِ آن ترازو است.

یعنی: از جمله انصاف و عدلِ ترازو این است که اگر مشتری و طالب یا اَحد الطرفین را طامع و مستوفیِ حقّ خویش دید، از سرکشی برآمده، موزون را به مقدار طلبِ طالب بارِ خود کرده، تابع آن طالب می‌گردد.

[۱۴۹۴] **ور ترازو نیست گر افزون دهیش از قِسَم راضی نگردد آگهیش**

یعنی: اگر در آن ترازو، قسمتِ افزون دهی، آن خصم نیست و از افزون دادن تا آن خصم راضی نگردد، از احمقی و ابلهیِ آن خصم است که بر قسّام قضات عدول در جنگ و خشم است. پس هر که بر حکمِ قضات عدول راضی نگردد، او نیز اَبله و بی‌راه است.

[۱۴۹۹] **آن قَسَم بر جسمِ احمد راند حق آنچه فرموده‌ست «کلّا والشَّفَق»**(۲۵۴)

یعنی: قَسَمی که حق تعالی بر شفق رانده است، فی‌الحقیقة آن قَسَم بر جسمِ پاکِ

محمّد خوانده است که آن شفق بر جسم احمد، دالّ است بر خورشیدِ روح، به اعتبار آنکه آن شفقِ جسمِ احمد، مظهرِ آن آفتاب روح است؛ و جزای اوست، به اعتبار وحدت روح و جسم و پوست.

رجوع کردن به قصّهٔ قاضی و /144A/ صوفی[1]

[۱۵۴۳] واللّـه از عشـقِ وجـودِ جـان‌پرست کُشته بـر قـتلِ دُوُم عـاشق‌تر است

یعنی: واللّه از عشق و تمنّای حصول وجودی که پرستار و خدمتکارِ جان باشد و کُشته و مقتول بر قتل دویم[2] عاشق‌تر است تا وجود ثانی بعد از قتل دویم[3] حاصل گردد و جان‌پرستان[4] را جان گردد.

پندِ من بشنو که تن بندی قوی‌ست کهنه بیرون کن گرت میل نوی‌ست

که قتل دویم سبب حصول وجود نو و تازه است.

سؤال کردنِ صوفی[5] قاضی را

[۱۶۰۴] گفت صوفی: چون ز یک‌کان است زر این چرا نفع است و آن دیگر ضرر؟!

یعنی: چون زرِ وجودِ انسان به مقتضای ﴿اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ از یک کان موجود گشت؛ پس یکی نافع و رابح[6] و دیگر مضرّ و کاسد چرا گردید؛ و یکی نور ایمان، دویم ظلمت کفران چرا گزید؟

[۱۶۰۵] چونکه جمله از یکی دست آمده‌ست این چرا هشیار آن مست آمده‌ست؟!

---

۱. این عنوان زاید است. چراکه در صفحهٔ قبل نیز آمده است.
۲. س، ش: دوم.
۳. س، ش: دوم.
۴. س: پرستان.
۵. س: + یا.
۶. س: رابخ.

یعنی: چون جملهٔ اشخاص انسان و سایر افراد آن انسان به یدِ قدرتِ حق موجود و مقدور گردید؟ پس چرا این یکجا بادهٔ هوش گُزید و آن دیگری شراب غفلت و مستی چشید؟!

[۱۶۰۶] **چون ز یک دریاست این جُوها روان　　　این چرا نوش است و آن زهرِ روان؟!**

یعنی: چون جمیع جوها از دریای حق‌اند؛ پس چرا این یکی نوش است و آن دیگری ملحِ اُجاج[۱] (۲۵۵) و زهر لاعلاج است؟!

[۱۶۰۷] **چون همه انوار از شــمسِ بـقاست　　　صبحِ صادق، صبحِ کاذب از چه خاست؟!**

یعنی: چون جمیع ذرّات عالم از افـقِ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّـمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ﴾ روشـن و تـابان است، پس چرا نام صبح صادق و صبح کاذب در میان است؟!

[۱۶۱۰] **چــون خـدا فـرمود ره را راهِ مـن　　　این[۲] خفیر از چیست و آن یک راهزن؟!**

یعنی: چون به مصداق ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ جمیع را به سوی خویش منسوب گردانید؛ پس چرا یک راه را خفیر[۳] و راهبر /144B/ و راه راست برخواند و آن راه دیگر را گمراه و رهزن نام ماند.

[۱۶۱۱] **از یک اِشْکَم چون که شد حُرّ و سفیه　　　چون یقین شد که «الولد سرٌّ أبـیه»**

یعنی: چون حُرّ و سفیه از شکم مادر زادند؛ پس چرا وسمهٔ سرّ پدر بر ناصیهٔ آن حُرّ و سفیه نهادند و آن سرّ را مخصوص به پدر گرداندند.

[۱۶۱۲] **وحــدتی کـه دیـد بـا چـندین هـزار　　　صــدهزاران جــنبش از عــینِ قـرار**

احتمال دارد که فاعل لفظِ «دید» صوفی باشد و احتمال دارد که قاضی باشد و کاف برای استفهام انکاری باشد بر تقدیر اوّل و بر تقدیر ثانی برای ربط باشد.

---

۱. س: عجاج.　　۲. س: + جفر.　　۳. س: جفر.

جواب گفتنِ قاضی صوفی را

[۱۶۱۸] ضدّ و نِدّش نیست در ذات و عمل — زین دو پوشیدند هستی‌ها حُلَل

یعنی: ضدّ و ندّ مر ذات حق و منزّه مطلق را اصلاً موجود نیست، نه در مرتبهٔ وحدت و نه در مرتبهٔ کثرت. وجودِ آن ضدّ و ندّ که در عالم کثرت مرئی و مشهود است، وهمی خیالی است که ذات حق از ضدّ و ندّ منزّه و متعالی است و آن ضدّ و ندّ موج و کف دریاست که ذاتِ آن دریا بدان موج جلوه‌نماست، لیکن آن ذات بر صرافت خویش باقی و برجاست.

(بیت:)

چشم دریا باز شد، معشوق را در خویش دید

عین دریا گشت، چون پیدا شد چشم حباب

[۱۶۲۲] بر شمارِ برگِ بُستان ضدّ و ند — چون کفی بر بحرِ بی ضدّ است و ند

یعنی: مقدار برگ بوستان عالم ضدّ و ندّ مرئی و مشهود است ولیکن فی‌الحقیقة آن ضدّ و ندّ مانند کف دریاست که به ظاهر ضدّ است ولیکن آن کفْ عینِ آن دریاست.

[۱۶۲۳] بی‌چگونه بین تو بُرد و ماتِ بحر — چون چگونه گنجد اندر ذاتِ بحر؟!

یعنی: چون در ذات بحر عدم، چون و چگون را گنجایش نیست که آن ذاتِ بحت از اطلاق نفیِ صفاتْ منزّه و مقدّس است. پس اثبات ضدّیّت در آن ذات چگونه گنجایش /145A/ نماید؟!

[۱۶۲۴] کمترینِ لُعبتِ او جانِ توست — این چگونه [و] چونِ جان کی شد درست؟!

[۱۶۲۵] پس در آن بحری که در هر قطره زان — از بدن ناشی‌تر آید عقل و جان

[۱۶۲۶] کی بگنجد در مَضیقِ[1] چند و چون؟! — عقلِ کُل اینجاست از لایعلمون

---

۱. س: + و.

یعنی: پس در آن بحری که در هر قطرهٔ آن بحر، عقل و جان عاقل ناشی‌تر از اجساد و ابدان است و از معرفت و شناخت قطرهٔ آن دریا جمیع عالم در پردهٔ حجاب و حرمان است. پس آن دریا در مضیقِ چند و چون چگونه گنجایش نماید؟!

[۱۶۳۴] بلکه می‌داند که گنجِ بی‌شمار — در خرابی می‌نهد آن شهریار

یعنی: آن پیغمبر خدا می‌داند که پادشاه حقیقی، گنج و حقیقت خویش در ویرانهٔ وجود مسکینان و در خرابهٔ بودِ شکسته‌دلان و درماندگان و خوشه‌چینان نهاده است و تاج کرامت و ولایت بر تارک این جماعت داده است که «رُبّ عشعش اَغبر لو اقسم باللّه لأُبره»(۲۵۶) یعنی «بسا پراکنده موی سراند و به بینوای گرده‌آلود و اَغبراند، اگر قسم خدا بخورند، خدای تعالی ایشان را البتّه یار و نیکوکار گرداند» و هرچیزی که بگویند، حق تعالی آن چیز را به انجام رساند اگر چه آن چیز خرقِ عادت باشد.

[۱۶۳۵] بدگمانی نعلِ معکوسِ وی است — گرچه هر جزویش جاسوسِ[۱] وی است

یعنی: بدگمانیِ خلق در حقّ ایشان، نعلِ معکوسِ حق است که در راه یافت و شناخت ایشان زده است تا عوام از شناخت ایشان محجوب باشند و چنین صفایی وقت ایشان بناحق مزاحمت و مخالطت نخراشند.

[۱۶۳۶] بل حقیقت در حقیقت غرق شد — زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

یعنی: حقیقت واجب در حقیقت ممکن محو گشته است که واجبْ عینِ ممکن گشته است و خرابه و گنج و شهریار اندر این دیار یک چیز است ولیکن به سبب نعل واژگونه که حق تعالی در راه معرفت /145B/ زده است، هر کس در دریافت گنج بی‌نجابتی پرده است و قدم یافت به حسب عقل و دریافت خویش در کیفیت و چگونگی آن گنج افشرده است و لهذا فنا دو سه فرقه گشته‌اند.

---

۱. س: جاسوسی.

[۱۶۳۷/۲] آن قفا دیدی صفا را هم ببین گــرد ران بـا گــردن ای امــین

مراد از «گرد ران» راحت است و از «گردن» رنج است.

یعنی: راحت مقرون به رنج است؛ و از شعر انوری همین معنی مستفاد می‌گردد.

دست بر زانو نـهادم، مشت زد بـر گـردنم این مثل تا یاد آمد «گردران با گردن است»

تمثیلِ این جهان در تسکین فقیران

[۱۷۳۶] رحـمتی دان امـتحانِ تـلخ را نقمتی دان ملکِ مرو [و] بلخ را

یعنی: امتحان تلخی فقر و فاقه و تنگی معاش از جمله رحمت حق شناس تا به سبب نعمت این دنیا در هاویهٔ لهو و بازی خود را نَاَندازی و ملک مرو و بلخ را نعمت تلخ و دانهٔ هلاکت و فخ فتح ضلالت بخوان، مانند ابراهیم خلیل‌اللّه بر نایرهٔ آن امتحانْ قائم و ثابت قدم بمان و مانند ابراهیم ادهم از آن نعمت بگریز و از خود دور ران و از نظر شـهود و حضور مطرود گردان که مرجع و مآل تلخیِ امتحان شیرینیِ گلستانِ اقبال است و منتهای نعمت مانند نمرود و فرعون را آخر الأمر سراپا عذاب و نکال است.

[۱۷۳۷] آن براهیم[۱] از تلف نگریخت و ماند آن براهیم از شرف بگریخت و راند

مراد از ابراهیمِ اوّل، ابراهیم خلیل‌اللّه است و از ثـانی، ابـراهـیم ادهـم است. چـون امتحانِ تلخ، رحمتِ حق است، ابراهیم خلیل‌اللّه از آن رحمت نگریخت و در آن رحمتِ امتحان بماند و ملکِ مرو و بلخ ـ که نعمت سوزنده و تلخ است ـ ابـراهـیم ادهـم از آن نعمت بگریخت و از خود دور راند، مطرود گردانید.

[۱۷۳۸] آن نسوزد این بسوزد[۲] ای عجب نعلِ معکوس است در راهِ طـلب

یعنی: این[۳] ابراهیم خلیل‌اللّه از آتش نمرود نسوزد و بر سوختن آتش قـائم و ثـابت

---

۱. س: ابراهیم. ۲. اصل: نسوزد. ۳. س: ای.

باشد و نگریزد؛ و این ابراهیم از نعمت ملک مرو و بلخ بسوزد و از آن نعمت بگریخته /146A/ پرچهٔ دلق بردوزد، جای تعجّب است و نعل واژگونه و برعکس است که در راه حقّ رنج راحت است و راحت رنج.

حکایت در تقریر آنکه[۱] [صبر در] رنج کار سهل‌تر[۲] باشد از صبر فراق

[۱۷۷۰] رنج کی ماند دمی که ذوالمنن[۳] گویدت چونی تو ای رنجورِ من

یعنی: رنج تو کی باقی بماند چونکه حق تعالی در آن مرض برای عیادت تو سلام و پرسش رساند.

[۱۷۷۱] ورنگوید کت نه آن فهم و فن است لیک آن ذوقِ تو پرسش کردن است

یعنی: اگر آن حق تعالی پرسش و سؤال نمی‌کند؛ یعنی آن پرسش را تو فهم نمی‌کنی و آگاه از پرسشِ او نیستی ولیکن ذوقِ رجوعِ تو بدان جنابْ عین پرسش و خطاب است.

[۱۷۷۲] آن ملیحان که طبیبانِ دل‌اند سوی رنجوران به پرسش مایل‌اند

[۱۷۷۳] ور حذر از ننگ و از نامی کنند چاره‌ای سازند، پیغامی کنند

یعنی: چون معشوقان عالم مجاز که طبیبان دلهای آن عاشق مجازی‌اند، به‌سوی آن عاشقان که دردمند و رنجورند به سلام و پرسش مایل‌اند، پس حق تعالی به عاشقان خویش چرا به ارسال رسل مایل نباشد و به سبب آن رسول آن مرض را از آن مریض زایل نگرداند، چنانچه طریق عیادت حضرت خواجه بهاءالدین نقشبند آن بود که مریض را در بغلِ خویش پیچیده، مریض را از این مریضی می‌ربودند، پس پرسشِ مثل آن عزیزان پرسشِ حق است.

[۱۷۷۴] ور نه در دلشان بود آن مفتکَر نیست معشوقی ز عاشق بی‌خبر

---

۱. س: آنچه.	۲. س: سران.	۳. س: ذو المین.

یعنی: اگر آن ملیحان بـه سـوی عـاشقان هـیچ کس را نـفرستند[1]، پس در دلهـا و در فکرهای ایشان آن عاشقان محظور و مرکوزند. چرا که معشوق از غـمخوارگـیِ عـاشق بی‌خبر نیست و آن خطرهٔ پرسش معشوق بی‌اثر نیست.

پرسیدنِ عارف از پیر کشیش که تو بزرگتری از سال به ریش

[۱۸۱۰] همچنین اجزای /146B/ مستانِ وصال — حـامل از تـمثالهایِ قـال و حـال

یعنی: مانند اجزای تو که حامل نعمت حق‌اند اگرچه یاد آن نعمت از تو رفـته است ولیکن آن اجزا حاکی و افسانه‌گوی آن نعمت‌اند. اجزای مستان وصال حق تعالی، حامل تمثال حال و قال‌اند که با حق تعالی بدان قال متکلّم بودند و بدان وصـالْ خـوشحال و خوش‌وقت بودند، اگر چه آن تکلّم و آن وصالْ الحال نمانده است ولیکن تمثال آن حال و قال بر آن اجزا باقی است و آن اجزا بر آن وصالْ شاهدند، چنانچه بعد از این می‌فرمایند:

[۱۸۱۱] در جـمالِ حـال وامـانده دهـان — چشم غایب گشته از نقشِ جهان

یعنی: دهانِ آن صاحب وصال به مقتضای «مَن عرف اللّه طال لسانه» در گفت و گوی گشاده مانده است که دوام تکلّم صفت حق است و چشم آن صاحب وصال به مقتضای ﴿مَا زَاغَ البَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ﴾ از دیدنِ نقشِ جهان و صورتِ ایـن و آن غـایب است کـه در مشاهدهٔ جمال حق مستغرق است و علی هذا القیاس گوش از شنیدنِ کلامِ غـیر گـران است و دست و پای از جنبش کردن به سوی غـیر، غـافل و بـی‌خبر است. پس جـمیع اجزای آن صاحب وصال، مانند اجزای عالمْ حاملِ تمثال حال و قال‌اند و بر وصال حق و بر خُلّت آن حق دالّ‌اند.

[۱۸۱۲] آن موالیـد از رهِ ایـن چـار[2] نـیست — لاجـرم مـنظورِ ایـن اَبـصار نـیست

---

۱. س: نفرستید.　　۲. س: چاره.

یعنی: آن موالدِ قال و حال از راه چهار طبع و از عناصر اربعه نیست تا آن موالید مرئی و محسوسِ نقل و مبرهن و مکشوف به عقل گردد.

[۱۸۱۵] **هین خَمُش کن تا بگوید شاهِ قُل   بلبلی مفْروش با این جنسْ گُـل**

یعنی: تو خمش کن تا شاه «قُلْ» بگوید و بلبلی مفروش با این جنس گل اجزای مستان وصال که اجزای مستان وصال از حقیقت تمثالِ قال و حال خود به خود گویااند.

[۱۸۱۷] **هر دوگون تمثالِ پاکیزه مثال   شاهدِ عدل‌اند بر سـرِّ وصـال**

یعنی: چشم شهود از دیدن نقش و صورتِ این جهان و /147A/واگشادن بر صور معانی عالم جاودان و دهانِ تکلّم گشاده شدن در بیان اسرار نهان، شاهد عدل‌اند بـر حـصول اسرار خُلّت و صفا و وصول انوار قُربت و اصطفا و دلیل بی‌بدلند بر علوق و اَحبال آن اسرار مر آن صاحب حال و قال را که «مَن عرف اللّه طال لسانه» و ﴿مَا زَاغَ البَـصَرُ وَ مَـا طَغَیٰ﴾ عبارت از آن تمثال حال و قال است.

[۱۸۲۴] **چـون فـروگیرد غـمت ار چُسـتیی   زان دمِ نـومیدْ کُـن واجسـته‌ای**[1]

[۱۸۲۵] **گفتی‌اش: ای غصّهٔ مـنکِر بـه حـال   راتـبهٔ اِنـعامها را زان کـمال**

[۱۸۲۶] **هر دمت گـرنه بـهار و خـرّمی‌ست**[2] **همچو چاشِ گُل تنت انبارِ**[3] **چیست؟**

یعنی: اگر نایرهٔ غم و زبانهٔ غصّه تو را فرو گیرد، اگر نـیک جست‌وجـوی مـی‌کنی و تفحّص نمایی، بدان که آن غم و غصّه از رهگذرِ یأس و نومیدی است. از رحمت و انعامِ حق نومید گشته، خویشتن را آزرده و خسته‌کردی ولیکن اجزای وجود و اعضای بودِ تو، شاهدِ عدل و گواه بی‌بدل‌اند بر انعام ذات ذوالجلال و الکمال. پس تو ای مخاطب! گویا که به زبان حال گفتی که ای غم و غصّه اگر انعام حق بر احوال تو شامل نیست، پس چاشِ

۱. س: واخستهٔ.   ۲. س: خورمیست.   ۳. س: انباز.

تن و انبارِ بدن تو چرا خرّم[1] و شاداب است و گوینده و پوینده مانند گـلاب است. پس اگرچه انعام و اکرام حق از یادِ تو رفته است، امّا هر اجزای نورانیهٔ انعام و ادرار اکرام حق را به زبان حال گویا و ناطق است.

[۱۸۲۷] چاشِ گُل تن فکرِ تو همچون گلاب منکرِ گُل شد گلاب اینت عُـجاب

تن مانند چاشِ گل است و فکر مانند گلاب است که از آن تن پیدا شده است؛ اثر آن است. پس ثبوت اثر و انکار مؤثّر، جای تعجّب است.

این بیت در معنی ردّ دهریه است که منکر مؤثّر است. یعنی: با وجود اثر، مـؤثّر را منکر شدن کارکی خوبان است[2] که منکر نعمت‌اند که به دولتِ نعمت بهره‌مند باشند و منکر مُنعِم باشند.

[۱۸۳۲] گر نبودی این بُزوغ اندر خسوف/147B/ گُم نکـردی راه چـندین فـیلسوف

«بزوغ» روشـنیِ خسـوف شک شکـی. در ایـن مـقام مـراد از «بـزوغ» مـعرفت و از «خسوف» فقر است.

یعنی: اگر این روشنیِ معرفت بر شک شکی فقر مختصر و منحصر نبودی، پس فیلسوف و دانا که در تعمیر بدن‌اند، هرگز راه معرفت را گم نـمی‌نمودند. پس مـعرفتِ حـقْ مـوقوف بـر ریاضت فقر است، نه بر تعلّم و اکتساب، بلکه آن علمْ حجاب اکبر و سدّ باب است.

[۱۸۳۱] در عـــمارتها سگـــانند و عَـــقور در خـرابـیهاست گـنجِ عـزّ و نـور

یعنی: در تعمیر و آبادانیِ تن سگانند و درندگان؛ و در فقر و ویرانیِ آن تن عزّ و نور است که در فقرْ عجز و در دولت و نعمتْ تفاخر و غرور است. پس ورود نور در عجز است، نه در غرور.

---

۱. س: خورم.
۲. نسخهٔ «س» چنین است.

جواب گفتنِ مرید و زجرکردن مر آن طعّانه را[(۲۵۷)]

[۲۰۷۳] عِجْل با آن نور شد قبلهٔ[۱] کرم — قبله بی‌آن نور شد کفر و صنم

یعنی: عجل به برکت نور مردان قبلهٔ کرم شد که به برکت خاک پای جبرئیل عزیز و محترم شد و قبلهٔ کرم ـ که عبارت از قبلهٔ موسی است ـ بی‌نور حضور موسی جای عجل و صنم شد. اگر حضرت موسی در آن جای حاضر بودی، هیچ کس گوساله‌پرستی ننمودی. پس مدار این جهان نور مردان است و بدان نور افراد عالم ثابت و گردان است.

[۲۰۹۰] جانِ شرع و جانِ تقوا عارف است — معرفت محصولِ زهدِ سالف است

یعنی: ذاتِ عارف، جانِ زهد و جانِ تقوا است که شرع و تقوا بدان ذات قائم و برپاست.

[۲۰۹۱] زهد اندر کاشتن کوشیدن است — معرفت آن کِشت را روییدن است

[۲۰۹۲] پس چو تن باشد جهاد و اعتقاد — جانِ این کِشتن نبات است و حصاد

زهد مانند کِشتن است و معرفت مانند روییدنِ آن کِشت و حصاد کردن است. پس محصول مانند جان /188A/ است و زهد مانند جسم و ارکان. پس بعد از تکمیلِ جان، تهذیبِ جسم و ارکان، تحصیلِ[۲] حاصل و تکمیلِ کامل است.

حکمت ﴿إنّی جاعل فی الأرض خلیفة﴾

[۲۱۸۱] زین همی گوید نگارندهٔ فِکَر — که بکُن ای بنده اِمعانِ نظر

[۲۱۸۲] آن نمی‌گویم که آهن کوب سرد — لیک ای پولاد بر داود گَرد

چون اِمعانِ نظر در دریافتِ خیر و شر لازم است؛ لهذا نگارندهٔ فکر که عبارت از ذات

---

۱. س: قبل.　　۲. س: + و.

حق است، فرمود که ای بنده! اِمعانِ نظر در هر امور مرعی دار. ﴿فَارْجَعِ البَصَرَ كَرَّتَينِ﴾ آن امعان نظر مراد است ولیکن این نمی‌گویم که آهن سرد بکوب که آن امعان نظر بی‌وسیلهٔ نور مرشد کامل مرعی‌دار که امعان نظر بی‌برزخ مرشد، کوفتنِ آهن سرد است ولیکن در این کار به سوی داود گرد که به برکت او حدّت پولادِ وجودِ تو نرم شود و قابل نقش و صورت گردد.

[۲۱۸۴] در خیال از بس که گشتی مُکتَسی — نک به سوفسطایی بَد ظـن رسـی

یعنی: امعان نظر که بی‌نور مرشد[۱] است، مانند خیال سوفسطایی است که در آن خیال مکتسی و پنهان شده است. پس تو اگر در چنین خیالْ مکتسی خـواهـی شـد، پس بـه سوفسطایی خواهی رسید که عالم را وهم و خیال خواهی دید.

[۲۱۸۵] او خود از لبّ خِرَد[۲] مـعدول بـود — شد ز حِس معدوم و معزول از وجود

آن سوفسطایی از عقل و خرد معدول بود. پس از حواسّ خویش نیز معزول گردید که آتش را که مرئی و محسوس است، انکار نمود و از وجودِ خود نیز معزول گردید که آن وجود را وهم و خیال دید.

معجزهٔ هود ـ علیه السلام ـ در تخلیص مؤمنان [به وقت نزول باد]

[۲۲۴۹] چارچوبِ خِشت زن با خاک هست — می‌دهد تقطیعِ شِعرش نـیز دست

[۲۲۵۰] چون نماند خاک بودش جَف[۳] کند — خاک سازد بحرِ او چون کف کـند

یعنی: چارچوب و کالبد خشت با ذات خشت‌زن و خشت‌ساز ملازم است /148B/ که خاک آن خشت‌زن کالبد سرشت است و از احتیاج کالبد درگذشته است و آن خشت‌زن

۱. س: مرشده.
۲. س: از خود او در لب خود.
۳. س: خف.

تقطیع آن شعر را بدان سبب نیز دست می‌دهد و چون خاک وجود خشت‌زن نماند و وجود و بودِ آن خشت‌زن را آن تقطیع شعر بر مرده گرداند، پس بحر آن خشت‌زن بجوشد و از آن جوشش کف پیدا شود و از آن کف خاک حاصل آید و بدان خاک خشت شعر پیدا گردد. حاصل آنکه انقطاع رشتهٔ سخن از ذاتِ من ممکن نیست که موجِ من تمامی ندارد که هر وقت از ذاتِ من کالبد شعر که بدان کالبد تقطیع شعر می‌شود، پیدا می‌شود.

رجوع کردن به قصّهٔ قُبّه و گنج (۲۵۸)

[۲۲۶۰] سجده خود را می‌کند هر لحظه او — سجده پیشِ آینه‌ست از بهرِ او

یعنی: هر طالب و عابد که در گوشهٔ کنایس و در زاویهٔ مساجد ساجد است، ذات خویش را ساجد و عابد است که چهرهٔ معبود در ذاتِ او مرئی و موجود است. پس فی‌الحقیقة آن ساجدْ عینِ مسجود است و عابدْ عینِ معبود.

[۲۲۶۱] گر بدیدی زآینهٔ او یک پشیز — بی‌خیالی[1] زو نماندی هیچ چیز

یعنی: اگر آن ساجد از ذات آینه روی را دیدی و آن صورتْ مرئی و محسوسِ او گشتی؛ پس غیر از خیال روی در وجود آن عاشق هیچ چیز نماندی که دستِ تعلّق از وجود و هستیِ خویش افشاندی.

هر که از دیدار برخوردار شد — این جهان در پیشِ او مُردار شد

و آن ساجد فانی و معدوم گشتی و علم و معرفت مجازی او به نادانی کشیدی و به علم حقیقی و الهی در رسیدی.

[۲۲۶۲] هم خیالاتش، هم او فانی شدی — دانشِ او محوِ نادانی شدی

یعنی: اگر آن ساجد ذات مسجود را دیدی، هم خیال آن ساجد و هم ذات آن ساجد

---

۱. س: خیال.

محو و فانی شدی و آن علم و خیال او به نادانی کشیدی و از آن نادانی سر دانایی دیگر برآوردی و علمِ او در علم آن مسجود گُم شدی. /149A/

[۲۲۶۴] «اُسْجُدُوا لآدم» ندا آمد دمی — کآدمید و خویش بینیدش دمی

یعنی: چون سجدهٔ هر ساجد و عبادتِ هر عابد برای ذات خود است، نه برای غیر که خود ساجد است و خود مسجود؛ پس موجب تکلیف ملائک برای سجدهٔ آدم آن بود که شمایان ـ ای ملائکه ـ عین آدمید نه غیر آدم؛ پس شما خود را سجده کنید و خود را از سجده آوردنِ آدم را از میان مکشید که آدم شمایید و شما آدمید و ابلیس از سرّ این وحدت جاهل بود که آدم را سجده ننمود.

[۲۲۶۵] اَحولی[1] از چشمِ ایشان دور کرد — تا زمین شد عینِ چرخِ لاجورد

یعنی: اَحولی از چشم ملائک دور گردانید تا به سبب خلافت آدم زمین زرد مانند چرخ لاجورد شد.

[۲۲۶۶] «لا إلـه» گفت و «إلّا اللّه» گفت — گفت «لا إلّا اللّه» و وحدت شکفت

یعنی: حق تعالی ندا بر ملائک برای سجدهٔ آدم کرد و کلمهٔ توحید بر ملائک عرض نمود که نیست هیچ موجود در عالم وجود و شهود مگر ذات حق که موجود است به وجود مطلق.

[۲۲۷۱] صورتِ درویش و نقشِ گنج گو — رنج کیش‌اند این جماعت از رنج گو

یعنی: [از] احوال درویش صوری که عبارت از محتاج است و از احوال گنج ظاهری که عبارت از زر و نقره است بگو که این جماعت رنج کیش‌اند که طالب گنج صوری و ظاهری‌اند، نه طالب گنج معنوی و حقیقی که عبارت از فقر و نیستی است که فقر و نیستی، گنج راحت است و دولت و نعمتْ رنج و جراحت است.

---

۱. س: احوالی.

الفقر جوهر و سِوی الفقر عرض　　الفقر شفاء و سِوی الفـقر مـرض
العـــالم کـــلّه خـداع و غــرور　　الفــقر مــن العـالم سـرّ و غـرض

[۲۲۷۲]　**چشمهٔ راحت بر ایشان شد حرام　　می‌خورند از زهرِ قاتلْ جام جام**

مراد از «چشمهٔ راحت» نیستی و فقر و قناعت است؛ و این نیستی و قناعت ـ که راحت است ـ بر این اهل دنیا حرام است که روز و شب در طلب دنیا سرگردان است.

[۲۲۷۳]　**خاکها پُر کرده دامن می‌کشند/149A/　　تا کنند این چشمه‌ها را خشک‌بند**

یعنی: خاکهای طلب این دنیا در دامن خویش پُر کرده، در چشمهٔ راحت فقر و قناعت می‌اندازند تا این چشمهٔ راحت و فقر خشک گردد و در این جهان از این چشمه هیچ کس را نصیب نبود تا دیگران هم مانند ایشان از این چشمه محروم بودند ولیکن این چشمه از انباشتنِ خاک کی مکتنس و پنهان گردد که ایـن چشـمه از دریـای حـق ـ سـبحانه تـعالی ـ مدد دارد.

[۲۲۷۵]　**لیک گوید با شما من بســته‌ام　　بی شما من تا[1] ابد پیوسته‌ام**

یعنی: چون آن چشمه از خاک نیک و بد و از گردِ وسواس هرب خیزد،[2] خشک‌شدنی نیست ولیکن آن چشمه به زبان حال قائل است که چون من با شماام، بند و راکدم و بی شما تا ابد جاری و گشاده‌ام.

داستانِ آن [سه] مسافر مسلمان و ترسا و جهود(۲۵۹)

[۲۴۱۰]　**آن دو گفتندش ز قسـمت درگـذر　　گوش کن «قَسّام فی النار»(۲۶۰) از خبر**
[۲۴۱۱]　**گفت قَسّام آن بود کاو خـویش را　　کرد قسمت[3] بر هـویٰ و بـر خـدا**

---

۱. س: با.　۲. س: + و.　۳. س: + نو.

یعنی: مراد از «قَسّام» که در خبر موعود به عذاب نار است، آن قسّام است که عبادت خود را در میان هوای نفس خود و[1] در میان حق قسمت کند که آن عبادت برای جاه و رجوع خلق‌اللّه کرده باشد. یا مراد از «قسّام» کفّار عرب‌اند که مزروع و انعام را در میان اصنام خود و در میان حق قسمت می‌کردند و آنچه که برای حق نگاه می‌داشتند، بر فقرا و مساکین صرف می‌نمودند و آنچه برای اصنام می‌گذاشتندی، بر خدمای آن اصنام صرف می‌کردندی، بلکه جیّد را بر اصنام خرج می‌کردندی و ردیّ را بر فقرا و مساکین صرف نمودندی و می‌گفتندی که خدا غیر محتاج است و اصنام محتاج‌اند. پس ایشان جیّد و فضل را سزاوارند، کما قال اللّه تعالی: ﴿وَ جَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأوا مِنَ الحَرْثِ وَ الأنْعَامِ بِضِیاءٍ فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَ هَذَا لِشُرَكَائِنَا/150A/ فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِم فَلايَصِلُ إلی اللَّهِ وَ مَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَحْكُمُونَ﴾ پس این چنین قسّام در نار است.

[۲۴۱۳] این اسد که نیست غالب بر بقور نوبت گاوان بدو آن گاو زور

مراد از «اسد» مسلمان است و مراد از «گاوان» مُغ و ترسااند.

رجوع به حکایتِ موش و چغر آبی

[۲۷۵۷] این دلیل قاطعی[2] بد بر فساد وز قضا آن را نکرد او اعتداد

یعنی: حصول درد و غم، دلیلِ قاطع و برهان ساطع بر افساد اخوان یوسف بر آن یوسف بود ولیکن قضای حق آن دلیل قاطع را از خاطر حضرت یعقوب محو و منسی نمود و گویا که حضرت یعقوب را این معرفت و آگاهی اصلاً نبود.

[۲۷۵۸] درگذشت از وی نشان آنچنان که قضا در فلسفه بُد آن زمان

---

۱. س: ـ و.
۲. س: قاطع.

یعنی: به‌سبب قضا آن دلیل قاطع از خاطر یعقوب بگذشت که یوسف را از رفتن بازنداشت گویا که آن قضا در حق فلسفه بود، چه فلسفه که قائل [به] استقلال قدرت خلق و تکوین افعال بنده برای بنده است. پس غفلتِ حضرتِ یعقوب از بازداشتنِ حضرت یوسف، آن عقیده را رد کننده است که اگر بنده در فعل و ارادهٔ خود مستقل می‌بود، بایستی که حضرت یعقوبْ یوسف را از رفتن سوی صحرای امتناع می‌فرمود. پس بازماندنِ حضرت یعقوب از امتناع حضرت یوسف، دلیل است بر عجز بنده در خلق افعال خویش.

[۲۷۶۲] **گــوییا دل گــویدی کـه مـیل او** **چون در این شد هرچه افتد باش‌گو**

[۲۷۶۳] **خویش را هم زین مـغفَّل مـی‌کند** **در عِـقالش جـان مـعقَّل مـی‌کند**

یعنی: گوییا که میل آن بنده که دیده و دانسته خود را در آن بلا افکنده است، آن است که در این فعل ما را ارتکاب بی‌گمان است. هرچه شدنی است گو بشود؛ هرچه رفتنی است در این فعل /150B/گو برود.

[۲۷۶۶] **خام شوخی که رهانیدش مُدام** **از خُمارِ صدهزاران زشتِ خام**

یعنی: خام شوخ و کمینهٔ مبتلای غفلت شراب مجازی آن است که از بند دام تشویش عوام رسته است و از هوط هوش این و آن گذشته است. پس آن کسانی که به شراب حقیقی واله و مست‌اند، آنها از جمیع تعلّقاتِ هستی گذشته‌اند.

[۲۷۶۷] **عاقبت و آویخته اسـتاد شـد** **جست از رِقّ جهان و آزاد شد**

یعنی: هر که به بند دام ابتلا آویخته شد، آخر الامر رسنِ رقّیت و عبودیت از گردنِ او گسیخته شد؛ و هرکه در خدمت و اطاعت استاد شد، آن کس آخرالامر مطاع و مخدومِ عباد شد.

حکایت شبْ دزدان[۱] که سلطان محمود [شب در میان ایشان افتاد][(۲۶۱)]

[۲۸۷۷] در زمین حق را و در چرخِ سَمی[۲] نـــیست پـــنهان‌تر ز روحِ آدمـی

یعنی: نزدیک حق از حضیض زمین تا اوج آسمان مانند روح هیچ چیز مخفی و پنهان نیست که آن روح را در نهانخانهٔ خفا و بطون مخفی و مستور داشته، کلیدِ یافتِ آن روح در دست هیچ کس نگذاشته است.

بـاز کـرد از حـق دو چشـم خـویشتن آن که صاحب رفـعت آمـد در سـنن

یعنی: به سایهٔ سرمهٔ حق و به کُحل دارالشفای مطلق دیدهٔ بینش و چشم معرفت اسرار هر فن بگشاد و پردهٔ حجاب از آن چشم بیرون نهاد؛ و آن که صاحب رفعت و بلند مرتبه در سنّت است و رهنمای کافّهٔ امّت است.

[۲۸۷۸] بازکرد از رطب و یابس حق نورد روح را «مِنْ أمر ربّی» مُـهر کـرد

یعنی: آن که صاحب رفعت است و حق‌نورد است، طومار هر رطب و یابس را بازکرده و بگشاده، اسرار هر یک بر منصّهٔ بیان نهاد و به خلاف روح که صحیفهٔ اسرار آن روح به مُهر ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبِّي﴾ مختوم ساخت و به بیان آن نپرداخت و عدم بیان به سبب رؤیت و دید آن روح بود که /151A/ در اظهار حقیقت و کیفیت آن روح توقّف فرمود و لهذا کفّار عرب، تصدیقِ رسالت آن سرور کاینات وقتی نمودند که آن سرورْ اسرار روح را بیان نفرمودند؛ و در چه جوید که بهره ندارد و نزدیک چه گوید که زهره ندارد. پس بیان روح، علامت عدم دید و معرفت آن روح است.

[۲۸۸۳] عشقِ حقّ و سرِّ شاهد بازی‌اش بود مایهٔ جملهٔ پرده‌سازی‌اش

یعنی: عشق و محبّت حق در ظهور خویش از مکمن[۳] خفاء وجود محمّد مصطفی بود

---

۱. س: حکایت شبا و روزان. ۲. س: سمین. ۳. س: ممکن ممکن.

که در آینهٔ وجود او چهرهٔ عاشقی خویش اظهار نمود و در آن آینه خود را دید، «لولاک لما خلقت الأفلاک» عبارت از آن شاهدبازی است که با ذات محمّد مصطفی پرده‌سازی است.

[۲۸۸۵] **این قضا بر نیک و بد حاکم بوَد — بر قضا شاهد، نه حاکم می‌شود**

[۲۸۸۶] **شد اسیرِ آن قضا میرِ قضا — شاد باش ای تیز چشمِ مصطفی**

یعنی: قاضی بر هر نیک و بد و بر هر راضی و ناراضی امیر و حاکم بود؛ و آن قضا بر شاهد وگواه نیز طبعاً[۱] جاری می‌شود ولیکن در این صورت میر قضا ـ که عبارت از حکم خداست ـ مسخّر و اسیر قضا گشته است که خلقِ افلاک و عناصر خاک بر فتراک وجود و بر دامن بودِ مصطفی بسته است.

رجوع کردن به قصّه طلب کردن آن موش چَغز را (۲۶۲)

[۲۹۶۳] **زین سبب آمد سوی اصحابْ کَلْب — هست صورتها حُبوب و موژ قلب**

یعنی: به سبب جنسیت جان کلب اصحاب هفت ـ که هم ورد و هم کهف آن اصحاب بود ـ هم تکی و پیروی نمود و از ناجنسان بُریده، در غارِ جنسیت خزیده.

[۲۹۶۴] **زان شود عیسی سوی پاکانِ چرخ — بُد قفسها مختلف یک جنس فَرخ**

یعنی: از آن سبب عیسی به سوی پاکانِ چرخ رمید که آلودگان زمین را جنس خویش ندید که اگرچه قفسهای تن و دانه /151B/ بدن عالم علوی با بدن عیسی مختلف و متباین بود که آن جهان علوی از صفت نور و این جهان از خاک کدر بر عرصهٔ وجود جلوه نمود ولیکن به‌اعتبار لطافت جان و صفوت جنان همجنس و واحد آن جهان بود بنا بر جنسیت جان آن عیسی به‌سوی آن جهان انتقال فرمود.

---

۱. س: طبعان.

[۲۹۷۰] **دامِ دیگر بُد که عـقلش درنـیافت   وحیِ غایب‌بین بدان سو زان شـتافت**

یعنی: غیردام عوام الناس که خواب و خور و پوشش و لباس است، در پای عیسی در دار دنیا و در مرتع این خضرا دام دیگر بود که بر عقل عینی مخفی و متواری گردید ولیکن وحی غایب‌بینِ آن عیسی در دریافتِ آن دام اهتمام نموده، دریافت بـنابر آن بـه سـوی مناصِ آن جهان شتافت.

با خبر شدنِ غریب از وفاتِ [محتسب](۲۶۳)

[۳۱۵۰] **تو هم از دشمن چو کینه می‌کشی   این زبونِ شش غلط در هر ششی**

[۳۱۵۱] **آن عداوت اندر او عکسِ حق است   کز صفاتِ قهر آنـجا مشـتق است**

یعنی: تو که [از] دشمن خویش کینه و انتقام می‌کشی و حال آنکه آن انتقام و کینه‌کشی که مبتنی بر غلبه و گردن‌کشی است، فی‌الواقع آن غلبه است که سراسر زبونی و مغلوب نیست و شش در شش و سراپا غلطی است. کلمهٔ «شش در شش» برای مبالغه است در کثرت اعداد، نه برای تعیّن عدد است. پس آن عداوت و کینه‌کشیِ تو به آن دشمن، عکس و پرتوی عداوت حق است که از دست تـو بـدان دشـمن مـماس و مـلحق است؛ و آن عداوت[۱] عبارت از صفت قهر است که از ذات حق مأخوذ و مشتق است.

[۳۱۵۲] **وان گنه در وی ز جرم عکس توست   باید آن خو[۲] را زطبع خویش شُست**

یعنی: حق تعالی از آن[۳] دشمن آن کینه‌کشی می‌کند به سبب گناهی و جرمی که از ذات تو /152A/ صادر شده است و آن دشمن عکس و پرتوی توست و آن جرم و کینه‌کشی هم از ذات توست و بر ذات تو صدور گرفته است و تو بر خویشتن عدو و دشمن هستی، نه دشمن خویش که آن دشمن عکس و پرتوی توست. پس تو را اخلاق خویش باید صاف داشت و دشمن را معذور و معاف باید انگاشت.

---

۱. س: + و.   ۲. س: خوا.   ۳. س: حق تعالی اوران.

مثل دوبین[۱] همچو آن غریب شهر کاش[۲] (۲۶۴)

[۳۲۳۶] **اندر این جو غنچه دیدی یا شجر[۳]　　همچو هر جو [تا] خیالش ظن مبر**

یعنی: در جویِ وجود و در دریایِ هستی و بود اولیاء اللّه غنچهٔ هویّت حق بعینه مرئی و موجود است، نه عکس آن، مانند جوهای دیگر که عکس و سایهٔ غنچه در او نمایان است، نه حقیقت ذات آن.

[۳۲۳۷] **تا تو را از عکسِ این عکسِ نقوش　　حق حقیقت گردد و بینی تو روش**

یعنی: تا تو را از عینِ آن عکس و سایه حقیقتِ حق روشن و محقّق گردد؛ و آن سایه و عکس، عین اصل نماید؛ و غیریت و دویی از چشم شهود تو برباید.

توزیع کردن پای مرد[۴] در جملهٔ شهر تبریز

[۳۲۷۶] **حاتم ار مُرده به مُرده می‌دهد　　گردکانهای شمرده می‌دهد**

[۳۲۷۷] **تو حیاتی[۵] می‌دهی در هر نَفَس　　کز نفیسی می‌نگنجد در نَفَس**

یعنی: حاتم که مُرده است، آن سخاوت را در عالم عدم برده است که در آن عالم نیز سخاوت می‌کند و تو هم سخاوت را در آن عالم برده و سخاوت می‌کنی، لیکن فرق است میان سخاوتِ تو و سخاوتِ حاتم که حاتم در آن جهان به مُردگان می‌دهد و آن عطا هم گردکان‌اند و عطای تو حیات ابدی و جان سرمدی است که در آن جهان بخشش می‌کنی.

[۳۳۱۵] **کو همانجا که صفاتِ رحمت است　　قدرت است و فطنت است و نزهت است**

یعنی: اطلاقِ کو و کجا در حقّ آن کس لایق و سزا است که به قبلهٔ صفات مثل صفت رحمت و نزهت و قدرت و غیر آن معقّل و بند پا است؛ و آن ممدوح در دریایِ بی‌صفتی

---

۱. س: دوربین.　۲. س: کاشان.　۳. س: با سجر.
۴. س: مزد.　۵. س: حیات.

/152B/و بی‌تعیّنی مستغرق است که در مرتبهٔ بَحتیّتْ مستهلک است. پس اطلاق کو و کجا در حقّ آن ممدوح نارواست و اطلاقِ کو و کجا در حقّ آن کس است که دل و اندیشهٔ هر کس بدان جانب مایل باشد؛ و امید مرد و زن در وقت اندوه و حزن در این جهان از آن کس سائل گردد؛ و آن ممدوح از حضیضِ تعیّن و تکیّف گذشته، با ذات اللّه پیوسته است و دریای بی‌کیف گشته است و از اطلاق زمان و مکان و از اشارت ارکان و از ایمای جنان کلّی رسته است.

[۳۳۱۸] کو همانجا که بـه وقت عـلّتی   چشم پرّد بـر امـید صـحّتی[1]

یعنی: اطلاقِ کو و کجا در آنجا است که در وقت مرض و علّت، چشمِ امید و انتظار بر قدوم آن شخص نگران باشد تا دوای صحّت[2] و ادویهٔ عافیت بر جانِ او باشد؛ و این نیز تقاضای انسانی است نه مقتضای ربّانی.

[۳۳۱۹] آن طرف که بهرِ دفعِ زشـتیی   یار جویی بهر کشت و کشتیی

یعنی: کو و کجا آن طرف است که بهر دفعِ خـصم و گـزندِ دشـمن، یـار و غـمگسار طلب‌نمایی بهر قتل و بهر کشتی از آن دشمن؛ و این چیزها صفت ممکن است، نه واجب.

[۳۳۲۱] او مع اللّه است بی کو کو همی   کاش جولاهانه ماکـو گـفتمی

یعنی: روح آن ممدوح بی‌شائبهٔ کو و کجا با ذات حق متّصل و ملحق است. کاشکی آن ممدوح را ماکو گفتمی؛ و ماکو آلتِ حیاکت است از آهن می‌کنند و کاواک مـی‌شود و ماسوره را در آن پیچیده، می‌بافند.

یعنی: آن ممدوح، روحِ خود را از ماسورهٔ وجودِ خود گذرانیده، با ذات حـق بـافته، بدان ذات اتّحاد و یگانگی یافته است.

[۳۳۲۳] جزر [و] مدّش بد به بحر اندر زَبَد   منتهی شد جزر [و] باقی ماند مَدْ

---

۱. س: صیحتی.   ۲. س: صحبت.

یعنی: تعیّن و تشخّصِ آن ممدوح، زبد و کف دریای حقیقت بود که به سبب جزر [و] مدّ تلاطم[1] آن دریای روی نمود و جزر[2] ـ که عبارت از جمع شدن و متعیّن بودن است ـ منتهی و تمام شد.

یعنی: موج آن دریا به انجام رسید /153A/ و رشتهٔ تشخّص و تعیّن از میان برید. پس مدّ که عبارت از درازی و از وحدت صرف و عدم تعیّن است، باقی ماند.

رجوع به حکایتِ سلطان و اسب(۲۶۵)

[۳۵۰۵] با دلِ خود شَه نـفرمود ایـن قَـدَر　　شـیر را نَـفْریب زیـن رأسُ البَـقَر

تعرّض است به عماد الملک که ما را به رأسُ البقر فریب مده و عیبِ رأسُ البقر بر این اسب مَنِه.

[۳۵۰۶] پـایِ گـاو انـدر مـیان آری[3] ز داو　　رَو ندوزد حق بر اسبی شـاخِ گـاو

یعنی: در فریبِ من پای گاو و عیبِ رأس‌البقر در میان آری و بدین فریب، اسب را از دستِ من برداری که حق تعالی شاخ گاو را بر سرِ اسب پیدا نمی‌کند.

[۳۵۰۷] بس مناسب صنعت است این شهره زاو　　کی نهد بر جسمِ اسب او شاخِ گاو

یعنی: حق تعالی اَبنای عالم را بس مناسب ساخته است و بس موزون و مرتّب پرداخته است که جمیع افراد این جهان مناسب این جهان است. پس شاخ گاو بر سرِ اسب غیر مناسب و ناسزاوار است.

روان شدنِ شهزادگان در ممالک پدر(۲۶۶)

[۳۶۶۰] نهی بر اهلِ تُـقیٰ تـبغیض شـد　　نهی بر اهلِ هویٰ تـحریض شـد

---

۱. س: طلاطم.　۲. س: جر.　۳. س: آزی.

یعنی: منهیٌ عنه نزدیک متّقی مبغوض و مطرود است که البتّه از آن منهیٌ عنه پرهیز می‌کند؛ و اهل نفس و هویٰ مبتلای آن منهیٌ عنه است و البتّه در ارتکابِ آن به دل و جان راغب و ساعی است و «الإنسان حریصٌ علی ما مُنع»(۲۶۷) نیز او را باعث و داعی است.

[۳۶۶۹] گونه‌گونه خورد بـیند صـدهزار ـــ جمله یک چیز است اندر اعتبار

یعنی: مقصود از جمیع اقسامِ طعامِ عوام، سیری است و غرض از سـایر مـطعوماتِ خواص، سدّ رمق است. پس صدهزار اقسام طعام به اعتبار مقصود و غرض، قسم واحد است و بر این وحدت مذکور، نفرت از جمیع اقسام طعام نزدیک سیری شاهد است.

[۳۶۷۱] در مَجاعَت پس تو اَحول[1] بوده‌ای ـــ که یکی را صـد هـزاران دیـده‌ای

پس در وقت گرسنگی و جوع مر تو را به سوی اَحولی رجوع است که یک طعام که موجب سیر است /153B/ در چشم خواهش و در دیدۀ آرزوی تو صدهزار اقسام طـعام انطباع[2] و ارتسام می‌یابد و به سوی تناول هزار اقسام می‌شتابد و آن یک طعام را هـزار می‌بیند؛ و این اَحولی[3] است که یک را هزار بیند.

[۳۶۷۲] گفته بودیم از سقامِ آن کـنیز ـــ وز طبیبان و قصورِ فـهم نـیز

یعنی: این مقدّمه در داستانِ بیمار شدنِ کنیزک و دعوی کردنِ طبیبان و نگفتن «إن شاء اللّه» مذکور شده است و تفصیلِ آن اجمال در اینجا نیز مسطور می‌گردد.

[۳۷۱۲] صورت از بی‌صورت آید در وجـود ـــ همچنان کـز آتشـی زاد است دود

در این مقام، ایراد آتش و دود محض به اعتبار مؤثّر و اثر است، نه به اعتبار ظـهورِ صورت از بی‌صورت است.

[۳۷۱۶] آن‌چنان کاندر دل از هجر و وصال ـــ می‌شود بـافنده گـوناگـون خـیال

---

۱. س: احوال. ۲. س: انتباع. ۳. س: احوالی.

یعنی: خیالِ هجر و وصالِ معشوق با صورت و تشخّص است؛ و آن هجر [و] وصال بی‌صورت و بی‌تشخّص است. چرا که وقوعِ آن هجر و وصال اصلاً غیرموجود است و آن وصال در ذهن موجود است.

[۳۷۱۷] هـیچ مـاند ایـن مـؤثِّر بـا اثـر   هیچ ماند بانگ [و] نوحه با ضرر

یعنی: هیچ مشابهت در میان مؤثِّر که هجر [و] وصال است ـ که غیرموجود و متحقّق فی‌الحال و در میان اثر ـ که خیالِ آن هجر و وصال است ـ پیدا و متحقّق نیست که خیالِ آن هر دو با صورت است و آنها بی‌صورت‌اند، چنانچه نوحه[1] با صورت است و ضرر ـ که مؤثِّر آن نوحه است و عبارت از فقد مطلوب است ـ بی‌صورت است.

[۳۷۱۹] این مَثَل نالایق است ای مُستَدِل!   حـــیلهٔ تـفهیم را جَـهْدُ المُـقِل

یعنی: نوحه را با صورت و ضرر را بی‌صورت گـفتن، مـثالِ نـالایق است بـه نسـبتِ بی‌صورتیِ ذات ذوالجلال. چرا که هرچه غیرحق است بالفعل یا بالقوّه به صورت و تعیّن ثابت و متحقّق است و از قید صورت غیرمطلق است.

[۳۷۲۰] صُنعِ بی‌صورت نگارد صورتی   تن بروید بـا حـواس و آلتـی

یعنی: صنعت و کاریگریِ صانع که بی‌صورت است، نگارنده و /154A/ پیدا کنندهٔ صور و اشخاص عالم افراد بنی آدم است که با حواس و آلت‌اند.

[۳۷۲۱] تا چه صورت باشد آن بر وفقِ[2] خود   اندر آرد جسـم را در نـیک و بـد

یعنی: آن صنعت[3] و کاریگری صانع هر روشی و وضعی که درکارخانهٔ صور علمیهٔ او مکتتم و مستور است، همان روش و صنعت بر منصّهٔ اجسام و بر هیاکل اجـرام جـلوه می‌دهد و آن جسم را حلّهٔ آن صورت می‌پوشاند و بر وفق آن صورت می‌راند. مثلاً اگر صورت علمی حق که نعمت است، پس آن جسم و صورت شاکر مـی‌شود؛ و اگـر آن

---

۱. س: نوجه.   ۲. س: وقت.   ۳. س: صفت.

صورت علمی حق که بر افراد انسان جلوه‌گر است، فقر است، پس جسم آن انسان بـه صورتِ صابر مصوَّر می‌گردد، چنانچه تفصیلِ این اجمال بدین ابیات اثبات می‌نماید:

[۳۷۲۲] صورتِ نعمت بـوَد، شـاکـر شـود — صورتِ مـهلت بـود، صـابر شـود

[۳۷۲۳] صورتِ رحمی بـوَد، شـادان شـود — صورت زخـمی بـوَد، نـالان شـود

یعنی: اگر آن صور علمیهٔ حق به صورتِ غضب و رحم جلوه‌گر[1] است، پس آن جسم به نالش و به عذاب اندر است؛ و اگر به صورت رأفت و رحمت بر آن جسم نازل است، پس آن جسم در محفل شادی و در مجلسِ آزادی به لهو و بازی شاغل است.

[۳۷۲۴] صورتِ شهری بوَد، گـیرد سـفر — صورتِ تـیری بـوَد، گـیرد سـپر

یعنی: اگر آن صورت علمی، صورت شهر است، پس آن جسم به جهتِ وصول بدان شهرْ صورتِ سفر خواهد گرفت؛ و اگر به صورتِ تیر جلوه‌گر است، پس آن جسم به جهتِ نیلِ آن تیر مانند سپر مهیّا و منتظر است.

[۳۷۲۸] بـی‌نهایت کـیشها و پـیشه‌ها[2] — جمله ظـلِّ صـورتِ انـدیشه‌ها[3]

اندیشه را صورت گفتن محض به‌واسطهٔ ضیقِ میدانِ بیان است و الّا نه اندیشهٔ حق ـ که عبارت از صور علمیهٔ حق است ـ بلا[4] صورت و بلاتشخّص است.

[۳۷۳۱] فعل بر ارکان [و] فکرت /154B/ مکتتم — لیک در تأثیر [و] وصلت دو به هم

مراد از «فعل» ظهور و تأثیرِ آن فکر است.

یعنی: وجود فکر و تأثیرِ آن بر منصّهٔ ارکان و اجسام، عبارت از ظهور آن فکر[5] در زمان واحد است و زمان حصولِ فکر بر عین زمان حصولِ صورتِ آن فکر بر منصّهٔ ارکان و اجسام عالم است.

---

۱. س: جلوه‌گره. ۲. س: پیشها. ۳. س: اندیشها.
۴. س: + و. ۵. س: + است.

[۳۷۳۲] آن صور در بزم کز جامِ خوشی‌ست   فایدهٔ او بـی‌خودیّ و بـیهشی‌ست

یعنی: آن صور کـه در بـزم عشـرت از جـام شـرابْ مست است، فـایدهٔ آن صـورت بی‌خودی و بیهشی است که آن بی‌هوشی بی‌صورت است. پس چنانچه حصولِ صورت از بی‌صورت است، همچنین حصولِ بی‌صورتی از صورت است.

[۳۷۵۵] در حقیقت، حق بوَد معبودِ کُل   کز پیِ ذوق است سَیْرانِ سُبُل

ذوق بی‌صورت است. پس معبود کلِّ عالم حق است که بی‌صورت و بی‌کیفِ مطلق است.

[۳۷۵۶] لیک بعضی رو سویِ دُم کـرده‌انـد   گرچه سر اصل است، سر گُم کرده‌اند

لیکن بعضی مردم رویِ توجّه به سوی صورت کرده‌اند و آن صورت را معبود مطلق شمرده‌اند و به‌سوی اصل ـ که عالم اطلاق است ـ پی‌نبرده‌اند.

[۳۷۵۷] لیک آن سر پیشِ این ضالّانِ گُم   مـــی‌دهد دادِ ســـری از راهِ دُم

لیکن آن حقیقتِ اطلاق و سری نزد اعتقاد این گمراهان داد سری و بخشش سرداری از راه دُم ـ که عبارت است از صورت ـ می‌دهد.

یعنی: ذات صورت را فیض‌بخش مـصالح مـبدأ و مـعاد مـی‌دانـند و مـعبود حـقیقی می‌خوانند.

[۳۷۵۸] آن ز سر می‌یابد آن داد، این ز دُم   قومِ دیگر پـا و سـر کـردند گُـم

یعنی: آن جماعت که رویِ توجّه به سوی سر و حقیقت کرده‌اند، پس آن جماعت داد و فیض خود از آن سر و حقیقی می‌یابند؛ و این ضـالّان و گـمراهـان دادِ خـویش از راه صورت و دُم می‌یابند؛ و قوم دیگر سر و پا را در ذات حق و در هویّت مطلق گُم کرده‌اند و مطلق فنا و محو گشته‌اند.

[۳۷۵۹] چونکه گُم گشتند جمله یافتند   از کم آمد سویِ کُل بشْتافتند

یعنی: /155A/ چون جمله و همگی فانی گشتند، پس جمله مرادات یافتند و به سویِ حقیقت بشتافتند.

ذکرِ آن پادشاه که آن دانشمند را به اکراه در مجلس آورد(۲۶۸)

[۳۹۲۲] چون ندارد خاصّگان را در کمون[۱] — از مَـیِ ابـرار جـز در «یَشْـرَبُون»

یعنی: حق تعالی خاصّگانِ خود را از اغیار مخفی و مستور نمی‌دارد مگر در وقت خوردن ایشان شراب ابرار را که در آن وقت از چشمِ اغیار مخفی و محجوب می‌گرداند که آن خاصّگان شراب ناب را ـ که عبارت از کلام ارشاد انجام و حِکَم مصالح ابتدا و اختتام است ـ بر اغیار و محجوبانِ بی‌ابصار عرض می‌دارند و ایشان آن کلام را بادپیمایی و افسانه پنداشته، کأن لم‌یکن انگارند، و لذّتِ آن ارشاد بر ذائقهٔ ایشان مستفاد نمی‌گردد.

[۳۹۲۳] عرض می‌دارند بر محجوب جـام — حس نـمی‌یابد از آن غـیرِ کـلام

[۳۹۲۴] رو هـمی‌گـردانـد از ارشـادشان — که نـمی‌بیند بـه دیـده دادشـان

یعنی: خاصّانِ خدا جامِ ارشاد بر محجوبان بی‌مراد عرض می‌نمایند، حسِّ چشمِ آن محجوبان آن جامِ ارشاد را در کام انقیاد و در دهانِ اعتقاد تناول نمی‌نماید؛ از آنکه از لذّتِ آن کلام محروم‌اند و از دریافتِ مستی و سُکرِ آن شراب معزولند. پس در انکارِ صاحب ارشاد و استنکافِ رسول ـ که مُخبِر مبدأ و معاد است ـ منهمک و مشغول‌اند.

[۳۹۲۶] چون همه نار است، جانش نیست نور — کافکند در نارِ سوزان جـز قشـور

چون جانِ محجوبانْ نار است، پس هیچ کس نافکند در آن نارِ جان هیچ چیز را مگر قشرهای کلام که سازندهٔ مدّعای نفس و افروزندهٔ متمنّای ایشان است. حاصل آنکه این

---

۱. س: مکون.

محجوبان در کانونِ جان خود راه نمی‌دهند مگر قشر و ظاهر کلام را که آن قشر و ظاهرْ موافقِ مدّعا و مطابق متمنّای ایشان باشد.

[۳۹۳۰] تا که باشد حق حکیم، این قاعده — مستمر دان تا بری زان فایده

یعنی: تا حکمتِ حقْ باقی و جاری است، قاعدهٔ انجذابِ نارِ جانِ محجوبانْ قشرِ کلام را و انکار مغز را مستمر و دائم بدان تا تو در ثبوت و حقیقت این بوی[۱] فایده بری.

[۳۹۳۱] مغزِ نغز و قشرها مغفور زو — مغز را پس چون بسوزد دور زو

یعنی: مغز همیشه با ذوق و نغز است؛ و قشرها مغفور و مسرور به دولت آن مغز است. پس ناچار محجوبْ مغز را چون بسوزد که مغز دور از آن نار است.

حکایت اِمرؤ القیس(۲۶۹)

[۴۰۱۰] زین لسان الطّیر عام آموختند — طُمْطُراق و سَروَری اندوختند

یعنی: عوام الناس زبانِ این عاشقان و کلامِ این عارفان به طریق تقلید آموختند. بدین حیله اسبابِ جاه و سروری اندوختند؛ و از حقیقتِ حال ایشان آگاه نه و زبان ایشان با جان ایشان متفّق و همراه نه که بجز از صورت خبر ندارد و بجز از استماعِ حروف گوشِ هوش نگمارند.

[۴۰۱۵] تو از آن مرغِ هوایی فهم کن — که ندیدستی طیورِ مِن لَدُن

یعنی: تو علم و حکمت را از مرغان هوایی که با طیورانِ معرفت و آشنایی دارند، بیاموز و علم و حکمت بدان مرغ هوایی بیاَندوز که تو طیور لَدُنّی که ندیدی و به دولتِ دیدارِ ایشان نرسیدی.

---

۱. نسخهٔ «س» چنین است.

[۴۰۱۶] جانِ سیمرغان بوَد زان سوی قاف — هر خیالی را نباشد دست‌باف

یعنی: جانِ هر طیورانِ لَدُنّی بیرون از کوه قاف است و ادراک و خیالِ هر مرغ را نه این‌چنین قدرت و دست‌باف است که کُنه زبان ایشان را فهم کند.

[۴۰۱۷] جز خیالی را که دید آن اتّفاق — آنگهش بعد العیان افتد فراق

یعنی: هرکس که به دریافتِ وصولِ دیدار آن طیوران لَدُنّی برخوردار گردید، پس آن کس به‌جهت مصلحتی بعدالعیان از دولتِ دیدارِ ایشان دور و مهجور می‌گردد و آن هجر و دوری نه برای قطع تربیت و انقطاع پرورش است، بلکه برای مصلحت است که حصول مصلحت بدان فراق مرتبط است.

مراد از طیوران لَدُنّی، مرشدان کامل‌اند که به جهتِ بقای جسم طالبان جان ایشان در پردهٔ حجاب پنهان می‌گردد که تابش نور ایشان را هر کس به دوام طاقت ندارد و همیشه تاب آفتاب را /156A/ هر گیاه و خاشاک قوّه نیارد.

حاصل آنکه طریقهٔ مرشدان کامل و کاملان مکمّل آن است که بعد از تلقینِ کلمهٔ حق، مرید و طالب را از صحبت خویش دور می‌دارند و با خود مرید را همیشه نمی‌گذارند که مریدانِ ناقص تابِ تلوّن آفتابِ کمال ایشان ندارند و گمان و شک در دل خویش دارند به سبب فعلی که نظر کوته‌بینِ ایشان در کُنه و سرّ آن فعل نمی‌رسد، مانند معاملهٔ موسی با خضر که در خَرقِ کشتی و رنج غلام و اِهدامِ دار وقوع یافت و موسی رویِ انقیاد از خضر برتافت.

مکرّر کردنِ برادران پند دادنِ بزرگین[1] را

[۴۴۱۵] صوفی است کانداخت خرقهٔ وجد در — کی رود او بر سرِ خرقه دگر

[۴۴۱۶] مَیل سویِ خرقه‌ای داده [و] ندم — آنچنان باشد که من مغبون شدم

---

۱. س: بذرگرین.

یعنی: میل کردنِ صوفی به‌سویِ خرقه که در سماع و وجد عطا فرموده است. گویا که قائل است به اینکه خرقه را که در وجد و سماع بخشیدم، در آن بخشش به زیانکاری و غبن رسیدم که این خرقه را بهتر از وجد و سماع دیدم. پس بازده ای مطرب و قرین! آن خرقه را که این وجد و سماع به مقابلهٔ آن خرقه نمی‌رسید.

[۴۴۱۹] عشق ارزد صد چو خرقهٔ کالبد   که حیاتی دارد و حسّ[۱] و خِرَد

چون عاشق در مجلس سماع درآید، باید که اوّلاً خرقهٔ تن و زندهٔ بدن از سرِ خویش بیاندازد، بلکه متاع هر دو جهان را بر ندما ایثار سازد؛ چه جای کلاه و پیراهن است که آن گران‌تر از سنگ و آهن است و این اطوار صفوت و صفاست، و گواه عشق و ولاست. اگر در کیش عشق ماسوا را پیش کرد، بدان که مدّعی است؛ چون انداختنِ خرقهٔ تن و گذاشتنِ زندهٔ بدن در این راه لازم است. پس انداختنِ کرباس که سرمایهٔ رعونت و وسواس است، در سماعِ مجاز که پرتوی آن سماعِ حقیقت طراز است، فرضِ عین است؛ و باز گرفتن بغایت مستنکر و شین است؛ و صوفیانی که خرقه را بازستانند، به مقتضای حدیث نبوی، آکلِ قی کردهٔ خویش‌اند، نه صوفی و نه درویش‌اند.

مفتون /156B/ شدنِ قاضی بر زن جوحی و در صندوق ماندن(۲۷۰)

[۴۴۵۹] خانهٔ سر جمله پُر سودا بوَد   صدر پُر وسواس و پُر غوغا بوَد
[۴۴۶۰] باقی اعضا ز فکر آسوده‌اند   وان صدور از صادران فرسوده‌اند

یعنی: سر که سرور و سردار، و صدر و سینه که حاکم و اهل اعتبارند، از حوادث صادران و واردان آسوده‌اند که در گوشهٔ مسکنت و فقر خزیده، فارغ از یاد آن و این‌اند.

همچو شاخ از برگ وز میوه کهن   کرد خالی تا رسد از امر کن

---

۱. س: حیات دارد حسن.

هــر گــیاهی مــیوه‌ها از نــور غــیب　　　از پــــیِ آن کـــهنگی بــی‌هیچ ریب

یعنی: مانند شاخ درخت، از برگِ وسواس و افکار، اشجارِ وجودِ خویش را خالی باید ساخت تا در عوض آن برگ افکار، نور و غنچهٔ غیب از دامن و جیبِ تو مهیّا و پیداگردد.

[۴۴۶۳]　خویش را در خواب کن زین افتکار　　　سر ز زیــر خــواب در یــقظه بــرآر

این بیت و ما بعد این بیت، بیان و تفسیر خزان و بادِ خوف حق است که گریختن در آن باد خوف و خزان، عبارت از این است که خود را از این فکرهای دنیا بردار و از خواب این فکرهای دنیاوی سِرِ اِفتکار خویش در یقظه و بیداریِ آن جهان درآر و در یادِ مبدأ و معاد، اوقات خویش را مصروف دار.

رفتنِ قاضی به خانهٔ زن جوحی

[۴۴۹۶]　عاشقی کاو در غــمِ مــعشوق رفت　　　گرچه بیرون است، در صندوق رفت

[۴۴۹۷]　عــمر در صــندوق بُــرد از انــدُهان　　　جز که صندوقی نــبیند در جــهان

مراد از «عاشق»، عاشق مجازی است.

یعنی: عاشقی که در غم و سودای معشوقِ مجازی رفت و رشتهٔ دل بـدان مـعشوق مجازی بست، اگرچه به‌صورتْ بیرون صندوق است ولیکن فی‌الحقیقة درون صـندوق است که آن صندوق عبارت از خیال و تصوّرِ آن معشوق است.

[۴۴۹۹]　چون ز صندوقِ بدن بیرون /157A/ رود　　　او ز گـــوری ســوی گــوری مــی‌شود

یعنی: آن عاشق مجازی در وقت مفارقتِ روح از گورِ تن و صندوقِ بدن، اگرچه بـه ظاهرْ خلاص از آن گورِ تن است ولیکن فی الحقیقة در گورِ تن و صندوق بدنِ معشوق مجازی محبوس و مدفون است. چرا که خیالِ معشوق در آن عالم، او را گور و عـذاب است که آن معشوق در آن عالمْ غیرموجود و نایاب است.

(بیت :)

حدیث هولِ قیامت که گفت واعظ شهر　　کنایتی‌ست که از روزگارِ هجران گفت

که مفارقت آنچه مألوفِ نفس و طبع است، صورت جهنّم آن جهان است[۱] و تجرّد از ماسوای حق، جنّت و نعیم است. پس آن عاشق اگرچه از گورِ تن فارغ البال است ولیکن از گورِ خیال و عدمِ مثالِ معشوق در عذاب و نکال است.

آمدنِ نایب قاضی در میان بازار و خریداری کردن صندوق [را]

[۴۵۳۰]　آن عظیمُ العرش عرشِ او محیط　　تختِ دادش بر همه عالم بسیط

[۴۵۳۱]　گوشهٔ عرشش به تو پیوسته است　　هین مَجُنْبان جز به دین و داد دست

یعنی: عرشِ آن عظیم‌العرش جمیع عالم را محیط است؛ و تخت و عرشِ داد و عدلِ او در همهٔ جانهای بنی آدم بسیط است که آن عدل و داد در هر سر متمکّن و ممزوج است و یک گوشهٔ آن تختِ عدل و داد به ذاتِ تو وابسته و در دامنِ تو پیوسته است که امضا و اجرایِ[۲] آن عدل و داد بر ذمّهٔ تو وابسته است که «کلّکم راعٍ و کلّکم مسئول عن رعیّته»(۲۷۱) عبارت از این وابستگی است. پس هرگز مجنبان آن گوشهٔ عرش را و اختیار مکن آن را مگر به دینداری و عدل‌گستری، نه برای جاه و سروری و نه برای نفس[۳] و تن‌پروری.

بازآمدنِ جوحی به محکمهٔ قاضی

[۴۵۷۱]　واردی بالای چرخِ بی‌سُتُن　　جسمِ او چون دَلْو در چَه چاره کن

[۴۵۷۲]　یوسفان[۴] چنگال در دلوش زده　　رفته از چاه [و] شه مصر آمده

مراد از /157B/ «وارد» روح عارف و واصل است که آن روح مانند وارد بالای چرخ

۱.نسخهٔ «ش» از صفحهٔ ۳۳۴ عبارت «یاد صنعت» تا اینجا را ندارد.

۲. س: اجزاء.　۳. س: قفس.　۴. س، ش: یوسف آن.

بی‌ستون است؛ و مراد از «دلو» تن و بدنِ آن عارف است که در چاه دنیا سعی‌کننده و علاج نماینده است برای برآوردنِ ذات یوسفان و مقبولان که عبارت از طالبان حق‌اند و آن یوسفان و مقبولان چنگِ طلب در دامن دلوِ تنِ این عارفان و مرشدان زده‌اند تا اینها را از این چاه مانند وارد خلاص سازند.

[۴۵۷۳] دلوهـــای دیگـــر از چـه آب جـو　　　دلوِ او فـــارغ ز آب اصـحاب جـو

یعنی: دلوهای دیگر[۱] که عبارت از اهل دنیا باشند، از چاهِ این دنیا جوینده آب و نان‌اند و دلو تنِ آن عارفْ فارغ از آب و نان است و فارغ از اصحاب که آن اصحابْ جویندهٔ نان و آب‌اند.

تمام شد مسودّهٔ چند ابیات مثنوی مولوی از دست امیدوارِ کرمِ کریم، فقیر حقیر، محمّد نعیم.[۲]

هـر کـه خـوانـد دعـا، طـمع دارم　　　زانکـــه مـــن بـــندهٔ گـنهکارم

* * *

شدیم پیر به عصیان و چشمِ آن داریم　　　که جرمِ ما به جوانان پارسا بخشند
غـــلام هــمّت آن عــارفان بــا کــرمیم　　　که یک صواب نبینند[۳] و صد خطا بخشند[۴]

۱. س: دیگران.　　۲. ش: + بیت.　　۳. س: نبیند.
۴. س: + تمت تمام شد به تاریخ چهارم شهر صفر سنهٔ... مطابق سنهٔ ۱۰۹۱ هجری؛ ش: + تمام شد بتاریخ ۲۰ شهر محرم سنهٔ ۳۶ جلوس سمت مأنوس به دستخط الرّاجی الی رحمة اللّه عبداللّه بن شیخ لطف‌اللّه لاهوری. از اصل بمقابله رسید.

تعليقات

تعلیقات دفتر اول

(۱)

هیجده بیت آغازین مثنوی حکایتی است از زبان «نی» [= مولانا] که با «بشنو از نی»آغاز و با «پس سخن کوتاه باید والسلام» پایان می‌پذیرد و به نی‌نامه مشهور شده‌است.

نی‌نامه را عصاره و خلاصهٔ کلّ مثنوی دانسته‌اند. از این‌رو بسیاری از بزرگان چون یعقوب چرخی و عبدالرحمان جامی بر آن شرح نوشته‌اند. البتّه شرح جامی تنها برای دو بیت نخست نی‌نامه است.

آن‌گونه که در متون عرفانی و ادبی آمده است، مولانا هیچ اثر منظومی نداشته و حُسام‌الدین چلبی از او می‌خواهد تا اثری به سبک و گونهٔ الهی‌نامهٔ سنایی و منطق‌الطیر عطّار از خود به یادگار گذارد. او فی‌الحال برگی از دستار خود بیرون‌می‌آورد که حاوی‌این هیجده بیت بوده؛[۱] و این آغازی می‌شود برای آنکه در طیّ ده سال این اثر جاوید یعنی مثنوی در قالب شش دفتر آفریده شود.

(۲)

می‌دانیم که ماهی زنده به آب است و جز در آب نتواند زیست، همچنین عاشق راستین بدون عشق و طلب، زندگانی نتواندکرد. زیرا مایهٔ حیات وی، عشق است و از عشق مددگیرد و جان را

---

۱. نگر: نفحات الأُنس، ص ۴۷۰.

غذا و نیرو می‌دهد و از این‌رو در عشقْ ملال متصوّر نیست و عاشق در نهایاتِ وصال همچنان، تشنه‌کام و طالب مزید است و چون حُسن و کمالِ معشوق الهی نهایتی ندارد، سوز و گدازِ عاشقانِ راه حقیقت هم پایان نمی‌پذیرد و بنابراین هرگز سیری و بی‌نیازی به‌حصول نمی‌پیوند دو همچنان که آب دریا تشنگی را فرو نمی‌نشاند، بلکه آن را برمی‌انگیزد، مراتب وصول در سلوک حقیقت، طالب را گرمتر و تشنه‌تر می‌سازد. زیرا هر مرتبه از مراتب وصال به تناسب درجهٔ خود، کمال و ظرفیت سالک را تمام‌تر می‌کند و در نتیجه هرچه پیش‌تر می‌رود، مشتاق‌تر می‌شود، چنانکه مردان پُرحوصله و گشاده‌دل در این راه هرگز احساس سیرابی نکرده‌اند ودست از طلب زلال معرفت فرو نکشیده‌اند و خرسندی و قناعت را در این طریق نشانهٔ کم ظرفی و تنگ حوصلگی شمرده‌اند و خود این دوزخ آشامانِ افزون‌طلب چنان تشنهٔ شوق‌اند که اگر هفت دریا را درآشامند، گویی هنوز لب ترنکرده‌اند و حکایت ذیل در بیان این نکته نموداری قوی است.

«نقل است که یحیی مُعاذ رحمةالله علیه نامه‌ای نوشت به بایزید، گفت: چه گویی در کسی که قدحی شراب خورد و مستِ ازل و ابد شد؟! بایزید جواب داد که: من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که در شبانروزی دریاهای ازل و ابددرمی‌کشد و نعرهٔ "هل من مزید" می‌زند» تذکرة الأولیاء (چاپ لیدن)، ج ۱، ص ۱۴۳.

تمثیل طالب و عاشق به ماهی در مثنوی مکرّر آمده است، مانند: ج ۱، ب ۵۰۲، ۵۰۳؛ ج ۳، ب ۱۳۴۱ و ج ۶، ب ۲۶۷۲ و ۲۶۷۳ ... مصراع دوم نیز تأیید همین معنا و مشعر آن است که دل سیری و ملال در راه طلب، نشانهٔ محرومی وبی‌نصیبی است. زیرا مطلوبی بدین شگرفی آسان به چنگ نمی‌افتد و گوهری بدین پُرمایگی جز با احتمال خطرهای بزرگ به دست نمی‌آید و شاهدی بدین رعنایی و نازنینی مگر به نیروی صبر و تحمّل و وفاکردن و جفا کشیدن، چشم رضا و مرحمت به‌سوی دلدادگان نمی‌گشاید و به هر صورت، عشق با آرامش و قرارِ خاطر در نمی‌سازد و راه طلب، دور و دراز و سراپا آفت و مخافت است و آن که‌پای ثبات استوار دارد و به هر بادی چون بید بر خود نمی‌لرزد، ممکن است که این راه را به سر رساند و دست در دامنِ

مقصود افکند و امّا مردم کم‌طاقت و بی‌توش و توان و نابردبار، در قدم نخستین‌فرو می‌مانند و هرگز به مراد نمی‌رسند. **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، صص ۲۲ ـ ۲۳.

(۳)

خلاصهٔ داستان این است: پادشاهی بود صاحب شوکت و صاحب‌دل. روزی به‌قصد شکار با همراهان به بیرون شهر رفت. در میان راه، کنیزکی دید و عاشق و دلبستهٔ او شد. کنیز را خرید و با خود برد. امّا پس از اندک مدّتی او مریض و رنجور شد. پادشاه تمامی طبیبان را خواست تا کنیز را معالجه کنند. آنها هرچه کردند، از درمان بیمار درماندند. به‌ناچار رو به درگاه الهی آورد و تضرّع کرد. کم‌کم به خواب رفت، در خواب پیری را دید که وعده کرد «فردا طبیبی حاذق بیاید و بیمار را درمان کند.»

رؤیای او به وقوع پیوست. فردا روز، طبیبِ موعود را یافت و به دربار خود خواند. طبیب پس از معاینهٔ بیمار و چند پرسش، دریافت بیماری کنیز جسمانی نیست، بلکه او مریضِ عشق است. او عاشق مرد زرگری در سمرقند بود. به توصیهٔ طبیب، مرد زرگر رابه وعدهٔ مال و جاه به دربار شاه آوردند و کنیز را به او دادند. طبیب، پنهانی زهری به او خورانید. بتدریج زرگر رنجور و لاغر شد و از جذّابیتش کاسته شد و از چشم کنیز افتاد و مُرد.

مأخذ این داستان **فردوس الحکمة** (چاپ لیدن، ص ۵۳۸) **چهار مقاله** (چاپ، تهران، به‌کوشش دکتر محمّد معین، صص ۱۲۱ ـ ۱۲۳) و **ذخیرهٔ خوارزمشاهی** (باب سوم) است. البته نظامی در **چهار مقاله** و سیّد اسماعیل جرجانی در **ذخیرهٔ خوارزمشاهی** این شیوه درمان را به ابن‌سینا نسبت داده و پادشاه یاد شده راشمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر از امیران آل‌زیار (درگذشتهٔ ۴۰۳ه.ق) و مریض را یکی از خویشان وی دانسته‌اند. نظیر این «حکایتی است که ابومحمّد عبداللّه به مسلم بن قُتیبه دینوری (درگذشتهٔ ۲۷۶ه.ق) که معاصر علیّ بن ربّن بوده در کتاب **عیون الأخبار** (طبع مصر، ج ۴، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۳) ذکر کرده و این نوع فراست رابه حارث بن کلَدهٔ ثقفی طبیب عرب در اواخر عهد جاهلیت نسبت می‌دهد، با این تفاوت که این طبیب عربی به وسیلهٔ باده

پیمودن به مریض، عشق او را به زن برادر خود آشکارساخته و عاشق پس از کشف راز، سر در بیان نهاده و بازنگشته و بدین مناسبت او را «فقیدُ ثَقیفٍ» نامیده‌اند. ابن الآلوسی همین روایت ابن قتیبه را با بعضی اشتباهات در بلوغ الارب (طبع بغداد، ج ۳، ص ۱۳۴) می‌آورد.» شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۴۱.

(۴)

«کنتُ کنزاً مخفیاً فأجببت أن أُعرف»: «گنجی نهان بودم. دوست داشتم‌شناخته‌شوم» نگر: بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴؛ شرح اصول الکافی (مولی‌محمّد صالح المازندرانی)، ج ۱، ص ۲۲، ۹۲؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۵؛الغدیر، ج ۱۱، ص۳۸۴ و الفصول المهمّة فی اصول الأئمّة، ج ۱، ص ۱۴۸.

(۵)

خلاصهٔ داستان اینکه: در گذشته‌های دور در میان جهودان پادشاهی جائر بود که به‌شدّت نسبت به مسیحیان دشمنی و عناد می‌ورزید. زیرا آیین حضرت مسیح (ع) را با شریعت حضرت موسی (ع) مخالف می‌انگاشت. او وزیر زیرکی داشت. می‌دانست دشمنی و خشونت، باعث راسخ‌تر شدن باور مسیحیان می‌گردد. حیله‌ای اندیشید. از پادشاه خواست چنین وانمود کند که وزیر به آیین حضرت مسیح گرویده، از این‌رو دست و گوش و بینی‌اش را بریده و از خود رانده. بدین ترتیب در میان مسیحیان محبوبیتی به دست می‌آورد و می‌تواند درآینده نقشهٔ شوم خود را اجراکند. چنین شد. مسیحیان بتدریج او را به عنوان پیرو مرشد خود پذیرفتند. پس از شش سال برای دوازده تن از سران مسیحی دوازده طومار نوشت که مضمون هر یک با دیگری مخالف بود. در عین حال، به یکایک آنها توصیه کرد که جانشین پس از وی هموست و اگر کسی مدّعی این مقام شود، دروغگوست و باید با او مبارزه‌کرد ونابود ساخت. سپس پنهانی خود راکُشت. پس از مرگ وی، میان پیروان حضرت مسیح (ع) اختلاف افتاد و به کشتار یکدیگر پرداختند.

مأخذ این داستان، روایتی است که در تفسیر ابوالفتوح رازی آمده است: «امّا گفتار ترسایان در عیسی مریم که او پسر خداست، گفتند: سبب آن بود که ایشان از پس آنکه عیسی را بر آسمان بردند، هشتاد و یک سال بر طریقهٔ صلاح و سواد بماندند. نماز می‌کردند و روزه می‌داشتند و عبادت می‌کردند تا میان ایشان و جهودان کارزاری افتاد و در جهودان مردی بود شجاع به نـام بولس. او بیامد و جماعتی بسیار از ترسایان بکُشت. آنگه جهودان را گفت: من می‌ترسم که مبادا که ترسایان برحق باشند و ما بر باطل و اگر چنین بود، ایشان به بهشت شوند و ما به‌دوزخ ولکن من کیدی کنم که ایشان نیز به دوزخ شوند. آن‌گه بیامد و اسبی داشت نام او عقاب. اسبی بی‌نظیر بود که او بر آن کارزار کردی به میان صف و آن اسب را پی کرد و جامه بدرید و خاک بر سر کرد و گفت: «یا قوم! مرا دانی؟ گفتند: نه. گفت: من بولس‌ام که چند گاه با شما کارزار کردم و اکـنون پشیمان شدم و توبه کردم. مرا از آسمان ندا کردند که توبهٔ تو مقبول نخواهد بود مگر که ترسا شوی. اکنون من ترسا شدم و شما را آگاه کردم تا باخبر باشید از کار من» و از آنجا برفت و یک سال درست در کنیسه شد و انجیل بیاموخت و آنگه بیامد و انجیل خواندن گرفت و ترسایان را گفت: مرا از آسمان ندا کردند که خدای توبهٔ تو پذیرفت و از تو خشنود شد. ترسایان او را باور داشتند. او از آنجا به بیت‌المقدّس رفت و مردی را به ایشان‌خلیفه کرد نامِ او نسطور و او را تعلیم کرد که خدای و عیسی و مریم سه شخص‌بودند، یک خدا شدند. این تثلیث و اتحّاد که ترسایان می‌گویند، از اوست و از آنجا به روم رفت و لاهوت و ناسوت ایشان را تلقین کرد و گفت: عیسی انسی نبود و جسم نبود ولکن پسر خدا بود. مردی دیگر را پیش گرفت و نام او یعقوب و این مقاله او را بیاموخت. آنگه مردی دیگر را بخواند نام او ملکا. او را گفت: بدان که عیسی خدا بود لم‌یزل و لایزال. آنگه هر سه را بر خود جمع کرد و ایشان را وصیّت‌کرد و گفت: از پسِ من مردمان را دعوت کنید به آنکه من شما را آموخته‌ام و بدان که من عیسی را در خواب دیده‌ام. گفت: من از تو راضی شدم و من فردا خویشتن را بخواهم کُشتن. چون دگر روز بود، به مذبح آمد و خویشتن بکُشت و آن سه مرد از پسِ او مردمان را به این سه مقالت دعوت کردند. هر یکی را گـروهی متابعت کردند و میان ایشان خلاف افتاد تا به امروز و کارزار و کشش در میانشان افتاد. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۶ـ۷.

(۶)

داستان از این قرار است: حضرت مریم (ع) حضرت عیسی (ع) را برای آموختن‌رنگرزی به کارگاهی برد. پس از مدّتی که عیسی (ع) پیشهٔ رنگرزی راآموخت، استادعازم سفری شد. پیش از سفر مقداری پارچه به وی داد و هر کدام‌را نشان گذاشت تا به رنگی خاص درآید. عیسی (ع) همه را در یک خُم گذاشت و فرمود: «به اذن خدا هر یک به رنگی درآیید که من خواهم» پس از ده روز، استاد از سفر بازگشت. تا وارد کارگاه شد، دید عیسی (ع) همهٔ پارچه‌ها را در یک خُم گذاشته، ناراحت شد و خطاب به وی گفت: پارچه‌ها را خراب کردی. عیسی (ع) پاسخ داد: هر پارچه را به چه رنگ خواهی تا به همان رنگ از خُم بیرون آرم. سپس چنان‌کرد. یکی زرد شد، دیگری سبز و آن یکی سرخ و ... استاد و حاضران در شگفت شدند و به او ایمان آوردند.

نگر: شرح مثنوی اکبرآبادی، ج ۱، صص ۳۴ـ۳۵ و کشف الأسرار، ج ۲، ص ۱۳۳؛ تفسیر ابوالفتوح، ج ۱، ص ۵۶۹؛ قصص الأنبیاء، ص ۳۲۹ به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۱،ص ۲۱۸.

(۷)

خلاصهٔ داستان این است: یکی از پادشاهان جهود بر آن شد تا تمام مسیحیان را نابود کند. آتشی بس مهیب و بزرگ شعله‌ورکرد و بتی در کنارش نهاد. هر کدام از مسیحیان که به بت سجده می‌کرد، از آتش می‌رهید و هر که نافرمانی می‌کرد، گرفتار شعله‌های سوزان آتش می‌شد. در این بین، مادری مسیحی را به همراه طفلش به پیش پادشاه آوردند. زن از سجده‌کردن سرباز زد. طفل را به آتش انداختند. مادر به رحم آمد، خواست بت را سجده کند که طفل از میان شعله‌های آتش بانگ زد: چنین مکن که آتش برای من سرد و سلامت است. مسیحیان وقتی چنین دیدند، از فرمان پادشاه جهود سرباز زده، خود را به‌درون آتش انداختند. پادشاه خشمگین شد و فریاد برآورد که: ای آتش! چرا نمی‌سوزانی؟! آتش گفت: من مطیع فرمان الهی‌ام. سپس شعله‌های آتش شاه و مأمورانش را فراگرفت و همگی را نابود ساخت.

مأخذ این داستان روایاتی است که در ذیل آیهٔ ۴ سورهٔ بروج ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ﴾ وارد

شده است. نگر: الکشّاف، ج ۴، ص ۷۳۱ و المیزان، ج ۲۰، ص ۶۰۵ به‌نقل از **شرح جامع مثنوی معنوی**، ج ۱، ص ۲۴۲.

(۸)

«**إلیه یصعد أطیاب الکلم**» برگرفته از آیهٔ شریفهٔ ۱۰ سورهٔ فاطر ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾ : «به سوی او سخنان پاکیزه بالا می‌روند» می‌باشد.

(۹)

«**مَن عرف الله طال لسانه**»: «هر که خدا را شناخت، سخنش به درازا می‌کشد.» مأخذ این سخن یافت نشد. امّا به شکل «**من عرف اللّه کلَّ لسانُه**» نگر: **مشکاة الأنوار**، ص ۱۷۶.

(۱۰)

خلاصهٔ داستان چنین است: در سرزمینی سرسبز و خوش آب و هوا، حیوانات در کنار هم به خوشی می‌زیستند. شیری در آن نزدیکی بود که پیوسته کمین می‌کرد و حیوانات را شکار می‌نمود. زندگی بر حیوانات سخت شده بود. روزی پیش شیر رفتند و گفتند: ما غذای تو را برعهده می‌گیریم به شرط آنکه هر روز فقط برای گرفتن غذا نزد ما آیی. چنین کردند، تا اینکه نوبت به خرگوش رسید. خرگوش مکری اندیشید. به‌پیش شیر رفت و گفت: از اینکه تأخیر کردم عذر خواهم. خرگوشی را برای شما می‌آوردم که در بین راه شیری آن را گرفت و برد. شیر خشمگین شد و خواست تا او را به کمین‌گاه شیر یاد شده برد. خرگوش شیر را بر سر چاه آبی برد و گفت: محلّ اختفای شیر درون چاه است. شیر چون به‌درون چاه نگریست، تصویر خود را دید، گمان کرد شیر دیگری آنجا وجود دارد. به‌درون چاه حمله‌ور شد و در دم به هلاکت رسید.

مأخذ این داستان، قصّه‌ای است که در **کلیله و دمنه** باب «الاسد والثور» آمده است.

(۱۱)

«كلّ شيءٍ من ظريف هو ظريف»: «هر چه از آدم ظريف سر زند، ظريف است» نگر: امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۲۷.

(۱۲)

«مات رسول‌اللّه و قدر دوائه يغلى»: «رسول خدا (ص) درگذشت، درحالی که ظرف داروی‌اش می‌جوشید». مأخذ این سخن یافت نشد.

(۱۳)

«جفّ القلم بما هو كائن»: «قلم از نوشتن آنچه بود باز ایستاد و خشک شد.» نگر: الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۶۹، ۲۱۹؛ تاريخ بغداد، ج ۱۴، ص ۱۳۰؛ تاريخ الطبری، ج ۱، ص ۹۲؛ تاريخ مدينة دمشق، ج ۳۸، ص ۳۲۵؛ تاريخ اليعقوبی، ج ۲، ص ۲۶۳؛ تحفة الأحوذی، ج ۶، ص ۹۷؛ تفسير القرطبی، ج ۶، ص ۳۹؛ جامع‌البيان، ج ۹، ص ۱۴۶؛ الدرّ المنثور، ج ۱، ص ۶۶؛ ج ۳، ص ۱۴۱؛ سبل السلام، ج ۴، ص ۱۷۶؛ سبل الهدى و الرشاد، ج ۱۱، ص ۱۳۰؛ شرح اصول الكافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۱۵؛ ضعفاء العقيلی، ج ۲، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۹۲؛ عون المعبود، ج ۵، ص ۷۷؛ كتاب السنّة، ص ۱۳۸؛ كشف الخفاء، ج ۱، ص ۳۰۷، ج ۲، ص ۳۱۷؛ كنز العمّال، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ج ۳، ص ۷۵۴؛ فتح الباری، ج ۱۱، ص ۴۳۱؛ فيض الغدير، ج ۲، ص ۶۴۷؛ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۸۹، ص ۱۹۳؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ج ۲، ص ۱۹۷؛ مسند الشاميين، ج ۳، ص ۲۸۱؛ المعجم الكبير، ج ۱۱، ص ۱۷۸ و ميزان الاعتدال، ج ۲، ص ۶۷۰.

(۱۴)

«ما شاءاللّه كان و ما لم يشأ لم يكن»: «آنچه خدا بخواهد، می‌شود و آنچه نخواهد، نمی‌شود.» أُسد الغابة، ج ۱، صص ۶۲ـ۶۳؛ الإصابة، ج ۱، ص ۳۳۶؛ الإعتقادات (شيخ مفيد)، ص ۳۳؛

اقبال الأعمال، ج ۲، ص ۲۲۵؛ الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۵۷۷؛ الامان من اخطار الاسفار، ص ۷۹؛ بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ ج ۶۸، ص ۱۷۸؛ ج ۷۰، ص ۳۴۹؛ ج ۷۳،ص ۱۹۲؛ ج ۷۴، ص ۱۱۵؛ ج ۸۳، ص ۴۷؛ ج ۸۴، ص ۱۷۹؛ ج ۸۸، ص ۸۱؛ ج ۹۱، ص ۱۹۴، ۳۵۹؛ ج ۹۳، ص ۱۱۲، ۱۲۸؛ ج ۹۹، ص ۲۵۳؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۳۷، ص ۴؛ ج ۵۴، ص ۳۵۰؛ ج ۶۴، ص ۱۱۹؛ تحف العقول، ص ۱۲۰؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۵۳۴؛ تفسیر القرطبی، ج ۱۰، ص ۴۰۶؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۱۷۹؛ تهذیب الکمال، ج ۱۶، ص ۴۶۲؛ الخصال، ص ۶۲۱؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۱، ص ۵؛ ج ۸، ص ۴۵۰؛ ج ۱۰، ص ۲۳۰؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۴؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۱۰، ص ۴۳۱؛ ج ۱۱، ص ۴۵۵، ۴۶۰؛ طبّ الأئمّة، ص ۱۴۰؛ الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۱۰۸؛ عدّة الداعی، ص ۲۵۶، ۲۶۴، ۲۶۶؛ عیون الحکم و المواعظ، ص ۱۳۸؛ الغدیر، ج ۳، ص ۱۵۲؛ فتح القدیر، ج ۲، ص ۱۳۴، ۱۵۳؛ الکافی، ج ۲، ص ۵۳۰، ۵۷۲؛ ج ۸، ص ۸۲؛ کتاب الزهد، ص ۱۴؛ المزار، ص ۳۱۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ج ۵، ص ۴۷؛ ج ۶، ص ۳۴۲؛ مستطرفات السرائر، ص ۶۲۳؛ مکارم الأخلاق، ص ۲۸۹، ۳۶۹، ۴۱۷ و من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۰۲.

(۱۵)

«**الدنیا ساعةٌ؛ فاجعلها طاعةً**»: «دنیا ساعتی است. پس آن را در راه اطاعت و فرمانبرداری از خدا قرار ده» نگر: بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۵۱؛ ج ۱۹، ص ۸۰؛ ج ۶۷، ص ۶۸؛ ج ۷۰، ص ۱۱۲؛ ج ۷۴، ص ۱۶۴؛ ج ۷۵، ص ۳۱۱؛ التحصین، ص ۱۶؛ تحف العقول، ص ۳۹۵؛ تفسیر الإمام، ص ۴۶۵؛ الزهد، ص ۴۶؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۸۵؛ الغیبة (نعمانی)، ص ۶۰؛ الکافی، ج ۲، ص ۴۵۹؛ مجموعة ورام، ج ۲، ص ۲۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۶۲؛ ج ۱۲، ص ۱۴۹ و مصباح الشریعة، ص ۲۲.

(۱۶)

تجدّد اَمثال، قاعده‌ای کلامی است که ابوالحسن اَشعری برای نخستین بار تحت عنوان

«عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند» بدان اشاره کرد. بنابراین قاعده، اَعراض در جهان هستی بقا ندارند و پیوسته در حال تغییر و تبدّل و نو شدن‌اند. این قاعده از سوی بیشتر حکما و فلاسفه سخت مورد انکار قرار گرفته‌است.

(۱۷)

اشاره است به آیهٔ ۳۵ سورهٔ بقره: ﴿وَ قُلْنَا یَا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوجُکَ الجَنَّةَ وَ کُلاٰ مِنْهَا رَغَداً حَیْثُ شِئْتُما وَ لاتَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونَا مِنَ الظّٰالِمِینَ﴾ : «و گفتیم: ای آدم! به همراه همسرت در بهشت منزل گزینید و از هر آنچه خواهید بخورید و نزدیک این درخت نشوید که از ستمکاران خواهید بود.»

مقصود مولانا از «نهی» عبارت «لاتقربا» یعنی «نزدیک نشوید» است. برخی از مفسّران بر آن‌اند که این نهی تحریمی است؛ یعنی حضرت آدم (ع) باید متعلَّقِ آن را ترک می‌کرد. امّا چون ارتکاب آن، گناه صغیره بود، سهواً مرتکب شد.

شماری نیز بر این باورند که نهی یاد شده تنزیهی است، یعنی ترک متعلَّقِ آن مستحب بود و ترجیح داشت و گناه نبود. زیرا پیامبران معصوم‌اند و مرتکب گناه نمی‌شوند.

مولانا می‌گوید: حضرت آدم (ع) مردّد بود که آیا نهی برای تحریم است یا تنزیه؟ وسوسهٔ نفسانی او را به تأویل آیه واداشت و نهیِ تنزیهی را بر نهیِ تحریمی ترجیح داد.

نکتهٔ دیگر آنکه در اینکه درختی که حضرت آدم (ع) از خوردن میوه‌اش نهی شد، چه بود؟ اختلاف است: بیشتر مفسّران از جمله مولانا آن را بر گندم حمل کرده‌اند و دیگران بر انگور و کافور و انجیر. نگر: تفسیر ابوالفتوح، ج ۱، صص ۹۱ ـ ۹۲؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۶؛ التفسیر الکبیر، ج ۱، صص ۴۵۵ ـ ۴۵۷ و بیان السعادة، ج ۱، صص ۴۵ ـ ۴۶ به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۴۵۸.

(۱۸)

«لاتتّخذوا الدوابّ کراسیّ»: «چارپایان را سریر خویش نسازید» نگر: بحارالأنوار، ج ۱۴،

ص ۸۳؛ ج ۶۱، ص ۲۱۰؛دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۴۷؛ القصص (جزائری)، ص ۳۶۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، صص ۲۵۹ ـ ۲۶۰ و نوادر الراوندی، ص ۱۴.

(۱۹)

«لا تأکلوا السمک و تشرب اللبن»: «ماهی را با شیر نخور» مثلی است سائر. نگر: إملاء ما منّ به الرحمن، ج ۱، ص ۳۴، ۱۵۰؛ البرهان (زرکشی)، ج ۴، ص ۱۴۵؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۸۸؛ تفسیر أبی السعود، ج ۲، ص ۹۱؛ تفسیر الآلوسی، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ج ۴، ص ۷۱؛ ج ۵، ص ۱۷۵؛ تفسیر البحر المحیط، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ج ۲، ص ۶۳؛ تفسیر الرازی، ج ۹، ص ۱۹؛ ج ۱۲، ص ۱۹۲؛ تفسیر القرطبی، ج ۲، ص ۳۳۹؛ ج ۷، ص ۳۹۵؛ تفسیر النسفی، ج ۱، ص ۴۱، ۱۸۱؛ جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۰۰، ۳۳۲؛ ج ۲، ص ۱۹؛ عمدة القاری، ج ۱۷، ص ۳۰۲؛ الکشّاف، ج ۱، ص ۱۵۲، ۲۷۷، ۴۶۷ و...

(۲۰)

«رجعنا من الجهاد الأصغر إلی الجهاد الأکبر»: «از جهاد اصغر به جهاد اکبر بازگشتیم» نگـر: بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۷۱ و ج ۱۱۰، ص ۴۲؛ تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، ص۵۷۳؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۴۸۸ و ج ۳، ص ۲۹۱؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۲، ص۵۸۳؛ تفسیر مجمع البیان، ج ۷، ص ۳۰۳؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۲۲؛ شرح أُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۵۱ و ۲۴۰ و مسند الرضا (ع)، ص ۱۲۴.

(۲۱)

خلاصهٔ داستان چنین است: از سوی قیصر روم، فرستاده‌ای به سوی سرزمین اسلامی حرکت می‌کند. در ذهنِ فرستاده این بود که همانند هر پادشاه دیگری عمر نیز قصر و دربان و محافظ و ... خواهد داشت. از این‌رو وقتی به مقصد می‌رسد، از مردم کوی و برزن، سراغ قصر عمر را می‌گیرد.

امّا با کمال تعجّب می‌شنود که عمر در خانه‌ای محقّر زندگی می‌کند! سرانجام زنی صحرانشین درخت خرمایی را به او نشان می‌دهد که شخص بی‌آلایش زیر آن آرمیده. نزدیک می‌شود. صبر می‌کند تا عمر از خواب برخیزد. از یک سو بر خود می‌لرزد که با پادشاه مسلمانان مواجه خواهد شد، از سوی دیگر سادگی و بی‌آلایشیِ عمر او را آرامشی خاص می‌بخشد. در هر حال، عمر بر می‌خیزد از او استقبال می‌کند. سپس میان آنها گفتگویی می‌شود که در ضمن آن مباحثی چون روح و جان، و جبر و اختیار، قرائت و تلاوت قرآن و شرط و فایدهٔ آن، رؤیت حق تعالی، منازل و مراحل سیر و سلوک طرح می‌شود.

مأخذ این داستان، حکایتی است که واقدی در **فتوح الشام**، ج ۱، ص ۵۴ نقل کرده است. منابعی چون **اسرار التوحید**، ص ۱۷؛ **کشف المحجوب**، ص ۲۹۷؛ **تفسیر سورآبادی**، ص ۴۱۲ نیز با اندکی تفاوت به این داستان اشاره کرده‌اند. نگر: **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، صص ۴۹۱ ـ ۴۹۳.

(۲۲)

معیّت حق، بدان معناست که خدای تعالی همراه با اشیا است و انفکاک و جدایی پدیده‌ها از حق تعالی محال است. زیرا نه تنها در وجود، بلکه در بقا نیز محتاج اویند. اصطلاحاً به این معنا «معیّت قیّومیه» گفته می‌شود که برگرفته شده از آیهٔ ۴ سورهٔ حدید ﴿**هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ**﴾: «او با شماست هر جا باشید» و سخن مولا علی (ع) که فرمود: «داخل فی الأشیاء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمزایلة»: «او در پدیده‌ها است، نه آنگونه با آنها درهم آمیزد؛ و بیرون از آنهاست، نه آنکه جدای از آنها باشد» **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ اوّل.

(۲۳)

«**لایشغله شأنٌ عن شأنٍ**»: «هیچ شأنی او را از شأن دیگر مشغول نمی‌دارد» نگر: **تفسیر الثعالبی**، ج ۵، ص ۳۵۱؛ **الدّر المنثور**، ج ۶، ص ۱۴۴ و **شرح الأسماء الحسنی**، ج ۱، ص ۴۷، ۷۹، ۲۸۷، ۲۸۸ و ج ۲، ص ۳۷.

(۲۴)

«من أراد مونساً فالقرآن یکفیه»: «هر که مونسی خواهد، قرآن او را بسنده باشد» مأخذ این سخن یافت نشد.

(۲۵)

اشاره است به آیات ۱۱۵ و ۱۱۶ سورهٔ اعراف:﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَن نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ﴾: «[ساحران] گفتند: ای موسی! یا تو عصا بیانداز یا ما اندازیم» موسی فرمود: نخست شما عصایتان را بیاندازید. آنها چنین کردند. ولی وقتی معجزهٔ موسی را دیدند و آن اژدهایی بود شگفت؛ به او ایمان آوردند. فرعون چون چنین دید، فرمان داد تا دست و پایشان را بریدند. مولانا معتقد است ایمان آنها، اثر ادب آنها نسبت به حضرت موسی است و بریده شدنِ دست و پایشان اثر جدال و ستیزشان.

(۲۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: بازرگانی، طوطی زیبایی در قفس داشت. روزی قصد سفر به هندوستان کرد. اهل خانه، غلامان و کنیزان خود را خواست و گفت: چه چیزی برایتان به ارمغان آورم. هر یک چیزی خواستند. نوبت به طوطی رسید. گفت: وقتی به هندوستان رسیدی به سراغ دوستانِ من برو و حالِ من بازگو و آزادیِ من را از آنها بخواه. بازرگان به هندوستان رفت. روزی به انگیزهٔ اجابت خواستهٔ طوطی بیرون شد. گروهی از طوطیان را دید. پیغام طوطیِ خویش بدانها بازگفت. ناگاه یکی از طوطیان در دم از شاخه‌ای بیافتاد و بمُرد. بازرگان ناراحت و پیشیمان از کردهٔ خویش، به سرزمین خود بازگشت. هدیه‌های درخواستی را به‌نزدیکان و خادمان تقدیم کرد. نوبت به طوطی رسید. ماجرا را بازگفت. طوطی بی‌درنگ بر خود لرزید و در قفس افتاد. بازرگان بسیار آشفته و غمگین شد. درِ قفس بازکرد و طوطی را بیرون آورد. ناگاه طوطی پر زد و از دستِ بازرگان جست و آزاد شد.

این داستان پیش از مولانا نیز مشهور و رایج بوده. از این‌رو، مأخذ آن را می‌توان درمنابعی چون اسرار نامهٔ عطّار (صص ۸۹ـ ۹۰) و با اندکی تفاوت در تفسیر ابوالفتوح رازی و **تحفة العراقین** خاقانی باز جست. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۱ و شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۵۹۱ـ۵۹۳.

(۲۷)

مصرع دوم یعنی «تا از آن نه سیخ سوزد نه کباب» ضرب المثلی مشهور است.مفادآن این است که به هیچ یک از دو طرف گزندی نخواهد رسید و هر دوخشنود خواهند بود. نگر: امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۸۵۲.

(۲۸)

«**خلتمونی سخریّة و أنا من القوم الکبّار هذا شیء عجاب**»: «مرا به سخره گرفتید و حال آن که من از گروه بزرگانام. این عجیب و شگفت‌آور است.» مأخذ این سخن یافت نشد.

(۲۹)

اشاره است به مفاد عبارت «**لاإله إلّا اللّه**». «لا» در عربی، ادات نفی است. درتعبیرات صوفیه بر نفی ما سوی‌اللّه و نفی غیر و غیریت اطلاق می‌شود. مقابل «إلّا» که اثبات حق تعالی به الوهیت و اختصاص وجود است. شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۶۹۸ـ۶۹۹.

(۳۰)

نگر: تفسیر ابن‌کثیر، ج ۲، ص ۱۹۶؛ الدّر المنثور، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ج ۳، ص ۸۱؛الطرائف، ص ۲۲۳ و با اندکی تفاوت در: الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۵۱۳؛ بحار الأنوار، ج۶، ص ۱۱۰؛ ج ۷۳، ص ۳۳۳، ۳۶۱؛ ج ۷۶، ص ۹۰؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۱،ص۶۰۲؛ج ۲، ص ۱۹۶؛ تفسیر

العیاشی، ج ۲، ص ۱۶؛ ثواب الأعمال، ص ۲۸۲؛ الدّر المنثور، ج ۲، ص ۲۴۸، ج ۳، ص ۸۱؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۳۰؛ علل الدارقطنی، ج ۷،ص ۲۳۱؛ فتح القدیر، ج ۱، ص ۵۳۹؛ مکارم الأخلاق، ص ۴۲۹؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۲ و وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۳.

(۳۱)

«موتوا قبل أن تموتوا»: «پیش از آنکه بمیرید، بمیرید»، نگر: بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۳۱۷؛ ج ۶۹، ص ۵۹؛ تحفة الأحوذی، ج ۶، ص ۵۱۵؛ تفسیر الآلوسی، ج ۳۰، ص ۲۴؛ الدرّالمنثور، ج ۱، ص ۳۵۴؛ شرح اصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۶، ص ۱۵۲؛ ج ۱۱، ص ۳۵۵؛ ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ الکافی، ج ۲، ص ۱۴۰؛ کشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۹۱ و مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۳۳.

(۳۲)

«انّ لربّکم فی أیّام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لما»: «خدای را در روزگارانتان نفحاتی است، خود را در معرض آنها قرار دهید». نگر: الأمالی (شیخ مفید)، ص ۲۰۶؛ بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۲۲۱؛ ج ۷۴، ص ۱۶۶؛ ج ۸، ص ۳۵۲؛ ج ۸۴، ص ۲۶۷ و ج ۸۷، ص ۹۵؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۹۳؛ التوحید؛ ص ۳۳۰؛ شرح أُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۹۶ و ج ۴، ص ۱۱۸ و الغدیر، ج ۵، ص ۱۶۱.

(۳۳)

«کلّمینی یا حمیرا»: «ای حمیرا! با من سخن مگو». حمیرا به معنی زن سپید اندام، نامی است که پیامبر (ص) عایشه را بدان می‌خواند. حدیث «کلّمینی یا حمیرا» حدیث مشهوری است، امّا در منابع روایی کمتر به چشم می‌خورد. لذا برخی آن را از احادیث موضوعه و ساختگی شمرده‌اند. نگر: احادیث مثنوی، ص ۲۰ و نفحات الاسحار، ج ۲، ص ۳۶۱.

(۳۴)

«**یا لیت ربّ محمّد لم یخلق محمّداً**»: «ای کاش پروردگار محمّد او را نمی‌آفرید.» در متون روایی یافت نشد. نگر: تفسیر ابن العربی، ج ۱، ص ۲۶۷ و مصباح الانس، ص ۳۱۹.

(۳۵)

«**ما عبدناک حقّ عبادتک و ما عرفناک حقّ معرفتک**»: «تو را آن‌گونه که شایسته است عبادت نکردیم و نشناختیم». نگر: الإختصاص، ص ۳۵۳، ۳۵۶؛ الإصابة، ج ۲، ص ۲۵۰؛ بحار الأنوار، ج ۸، ص۲۱۵، ۲۱۷؛ ج ۱۲، ص ۲۰۰؛ ج ۵۶، ص ۲۱۷، ۲۲۵؛ ج ۵۷، ص ۱۱۳؛ ج ۶۷،ص ۳۳۸؛ ج ۶۸، ص ۲۳، ۲۳۵؛ تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۰۳؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۹، ص ۲۹۶؛ ج ۱۷، ص ۳۴۷؛ ج ۴، ص ۶۱؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، صص ۴۷۴ ـ ۴۷۵؛ التفسیر الأصفی، ج ۱، ص ۶۵۱؛ التفسیر الصافی، ج ۳، ص ۱۳۹؛ تفسیر مجمع البیان، ج ۱۶، ص ۱۶۴؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۱۳، ص ۶۰؛ الدّر المنثور، ج ۳، ص ۷۰؛ ج ۶، ص ۳۱۰؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۱۱، ص ۴۸۷، ۴۸۹؛ فتح القدیر، ج ۵، ص ۳۷۱؛ مستدرک الوسائل،ج ۱، ص ۱۳۴ و ینابیع المودّة، ج ۳، ص ۴۱۴.

(۳۶)

«کل نعیم لا محالة زائل   ألا کل شیء ما خلاالله باطل»:

«هر نعمتی قطعاً از بین می‌رود   و هر چیزی جز خدای باطل است»

نگر: بحارالأنوار، ج ۲۲، ص ۲۶۷؛ ج ۶۷، ص ۲۹۵ و مصباح الشریعة، ص ۶۰. این بیت بسیار مشهور از آنِ لبید بن ربیعهٔ عامری است. گویند پس از آنکه به محضر پیامبر(ص) شرفیاب شد و اسلام آورد تا هنگام مرگ ـ یعنی سن ۱۴۰ سالگی به سال ۴۱ هجری ـ شعر نگفت. برای اطلاع بیشتر از شرح حال وی نگر: الإستیعاب، ج ۳، ص ۱۳۳۵.

(۳۷)

«أرحنا یا بلال»: «ای بلال ما را جانی دوباره بخش»: نگر: **التفسیر الصافی**، ج ۱، ص ۱۲۶.

(۳۸)

«الآن کما کان»: «اینک نیز همانند سابق است» نگر: **بحارالأنوار**، ج ۵۴، ص ۲۸۵؛ **التوحید** (صدوق)، ص ۱۷۸.

(۳۹)

منظور از شب تعریس یا لیلة التعریس، شبی بوده که ـ بنابر روایت ابوهریره ـ پیامبر(ص) و اصحاب از جنگ خیبر به سوی مدینه باز می‌گشتند. راهی بس طولانی را طیّ کرده بودند و بالاخره اندکی قبل از سپیده دم در محلّی فرود آمدند تا استراحتی کنند. پیامبر(ص) به یارانش پیشنهاد کرد یکی از آنان بیدار بماند تا وقت نماز صبح آنان را بیدار کند. بلال داوطلبِ این کار شد. ولی خستگی و خواب مفرط به او غالب شد و او نیز در کام خواب فرو رفت و ناگهان تیغِ آفتاب درخشید و روی زمین پهن شد. به حدّی که از گرمای آفتاب، خوابیدگان بیدار شدند و آنها بلافاصله پس از تجدید وضو به امامت پیامبر(ص) نماز قضا شدهٔ صبح را بجا آوردند. نگر: **المغازی**، ج ۲، صص ۵۴۲ـ۵۴۳ نیز **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، صص ۸۱۹ـ ۸۲۰.

(۴۰)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی پیامبر(ص) به قصد به خاک سپردنِ یکی از اصحاب، راهی گورستان شد. هنگام بازگشت، پیش عایشه رفت. عایشه دست بر لباس و سر و روی پیامبر(ص) کشید. پیامبر فرمود: دنبال چیستی؟ گفت: امروز باران بارید. خواستم ببینم خیس شده‌ای یا نه؟ در شگفتم که هیچ رطوبت باران به تو نرسیده! پیامبر فرمود: هنگام بارش باران چیزی بر سر کشیدی؟ گفت: آری! عبای شما را. پیامبر فرمود: آن باران غیبی بود. چون عبای مرا بر سر کشیدی، آن را دیدی.

مأخذ این داستان، روایتی جعلی است از انس که در اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۱۷۳ آمده. سپس مولانا در آن تصرّف کرده و با حکایتی از کشف المحجوب، ص ۳۰۰ درهم آمیخته است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۳ و شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۸۲۶ـ۸۲۷.

(۴۱)

«ترجیح بلا مرجّح محال است.» این یک قاعدهٔ فلسفی است که زیربنای بسیاری از مسائل نظری به شمار می‌آید. مفاد آن این است: هر گاه دو سویِ چیزی مساوی باشند، برای خروج از حالت تساوی، نیازمند مرجِّح و علّتی است که یک‌طرف را بر طرف دیگر ترجیح دهد؛ و محال است خود به خود یک طرف ترجیح یابد. به‌عنوان مثال: در ممکن الوجود، دو طرفِ هستی و نیستی مساوی‌اند. از این‌رو، محال است بدون علّت و مرجّح بیرونی، طرفِ هستی ترجیح یابد و موجود شود.

این قاعده گرچه مورد اتّفاق تمامی حکماست، امّا در علّت درستیِ آن اختلاف است. بیشتر حکما از جمله صدر المتألّهین شیرازی و فیض کاشانی آن را بدیهی می‌دانند. ولی شماری نیز آن را نظری انگاشته و برای اثباتش استدلال‌کرده‌اند. امام فخر رازی در المباحث الشرقیة، ج ۱، ص ۱۲۵ و الأربعین فی أصول الدین، صص ۲ ـ ۷۱. ادلّهٔ دو گروه را نقل کرده است.

(۴۲)

منظور این دو بیت حکیم سنایی است:

آسمانهاست در ولایت جان　　　کارفرمای آسمان جهان

در رهِ روح پست و بالاهاست　　　کوه‌های بلند و دریاهاست

(۴۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی ابوجهل چند سنگریزه را در مشت خود گذاشت و از پیامبر گرامی (ص) پرسید: دانی در دستانِ من چیست؟

پیامبر(ص) فرمود: می‌خواهی بگویم در دستانت چیست یـا آنـچه در دسـتانِ تـوست بـر حقّانیت و راستی‌ام گواهی دهند؟

ابوجهل گفت: دومی؛ یعنی گواهی دادنِ آنها نادر است و غیر معقول!

به فرمان پیامبر (ص) سنگریزه‌ها ندای شهادتین را سر دادند. ابوبکر چون این معجزه را دید، خشمگین شد و از روی عصبانیت، سنگریزه‌ها را بر زمین زد.

مأخذ این داستان معجزهٔ مسلّم نبوی است که در منابع تاریخی نقل شده است. امّا مولانا در آن تصرّف کرده و به شکل یاد شده روایت کرده است.

(۴۴)

اشاره است به آیهٔ ۴۵ سورهٔ یس: ﴿وَ تُکَلِّمُنَا أَیْدِیهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا کَانُوا یَکْسِبُونَ﴾: «دستهاشان با ما سخن می‌گویند و پاهاشان بدانچه کرده‌اند گواهی می‌دهند.»

(۴۵)

خلاصهٔ داستان این است: در دوران حکومت عمر، خوانـندهٔ چـنگ‌نوازی بـود کـه از آواز خوش‌اش بلبلان بی‌هوش و مُردگان زنده می‌شدند. سالها از این راه زندگی کرد تا اینکه پیر شد و صدایش ناخوش. دیگر کسی خواهانِ صدای ساز و آوازش نبود. فقر و رنجوری او را فراگرفت. از خلق گسست و با خود گفت: «باید برای خدایِ خلق بنوازم و بخوانم.» به‌سوی گورستان رفت و آن‌قدر نواخت تا از خستگی به خواب رفت. در همان دم به فرمان الهی عمر نیز به خواب رفت و در عالم رؤیا شنید که باید هفت صد دینار از بیت‌المال برگیرد و به گورستان رود و به یکی از بندگان خاص و نیازمند خدا دهد. از خواب بیدار شد و به گورستان رفت. هرچه گشت کسی جز پیرِ ژنده‌پوشِ چنگ نواز نیافت. دریافت که بندهٔ خاص خدا هموست. نزد پیر رفت. پیر گمان کرد که سربازِ حکومتی است و برای مجازاتش آمده. عمر ماجرا را گفت و صد دینار را بدو داد. پیرِ چنگ‌نواز از اینکه عمری برای مجالسِ لهو و لعبِ خلق نواخته، ناراحت و پشیمان شد و دانست که باید تنها برای خدا بنوازد.

مأخذ اصلی این داستان، کتاب اسرار التوحید (صص ۲۰ ـ ۲۱) و مصیبت‌نامهٔ عطارنیشابوری

(صص ۳۴۰ـ ۳۴۱) است که با تصرّفات مولانا بدین شکل درآمده است. نگر: شرح مثنوی شریف، ج ۳، صص ۷۵۳ـ ۷۵۷.

(۴۶)

«لیس عند ربّک صباح و لامساء»: «پروردگارت را صبح و شامی نیست» این سخن منسوب به عبداللّه بن مسعود است. نگر: نفحات الأُنس، ص ۳۷۰.

(۴۷)

در الفتوحات المکّیة یافت نشد.

(۴۸)

در روزگاران گذشته، در میان اعراب خانواده‌ای تنگدست می‌زیست. شبی زن از وضعیت نابسامان زندگی به شوی خویش گله کرد و گفت: گرچه اعراب جنگجو و غارتگرند، امّا ما از غنایم بی‌بهره‌ایم. چون مهمان‌نوازیم، اگر مهمانی سر رسد، به‌ناچار باید شبانه جامهٔ خویش بفروشیم. مرد، زن را به ناپایداریِ روزگار و فرا رسیدن ایّام خوش وعده داد و به توکّل سفارش کرد. زن خشمگین شد و توصیه به قناعت را نپذیرفت. گفتگو و مجادلهٔ این دو بدانجا انجامید که مرد، زن را به جدایی تهدید کرد. امّا زن با اشک ریختن، دلِ مرد را به دست آورد.

سرانجام بر آن شدند تا دست به دامان پادشاه بسیار بخشندهٔ خویش شوند. برایش تحفه‌ای برند و از دریای کرمش جرعه‌ای نوشند. چون بهترین چیزها برای اهل بادیه و صحرانشینان، آب باران بود، مرد کوزه‌ای آب باران برگرفت و روانه شد. پس از پیمودن راه طولانی به بارگاه پادشاه رسید. پادشاه با روی باز او را پذیرفت و چون از ماجرا و شرح حالش مطّلع گشت، کوزه‌اش را پُر از زر کرد و فرمان داد بر کشتی سوارش کنند و از طریق رود دجله روانه‌اش سازند. مرد عرب وقتی رود بزرگ دجله را دید، شرمگین شد و دریافت که چه پادشاه بخشنده و بزرگواری دارد که

با وجود این همه آب صاف و گوارا، تحفهٔ ناچیز او را با گشاده‌رویی پذیرفته است.

مأخذ این داستان کتاب روح الارواح، مصیبت‌نامهٔ عطّار و با اندکی تفاوت جامع‌الحکایات محمد عوفی است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۵ ـ ۲۷ و شرح مثنوی شریف، ج ۳، صص ۹۱۵ـ۹۱۸.

(۴۹)

«ترک الدنیا رأس کلّ عبادة»: «فروهشتنِ دنیا سرچشمهٔ تمامی عبادتهاست» نگر: تحفة الأحوذی، ج ۶، ص ۸۲.

(۵۰)

اشاره است به حدیث نبوی «القناعة کنزٌ لایَفنی»: «قناعت، گنجی پایان‌ناپذیر است» نگر: احادیث مثنوی، ص ۲۲؛ ارشاد القلوب، ص ۱۱۸؛ روضة الواعظین، ص ۴۵۶؛ شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ج ۷، ص ۱۹۸؛ ج ۲۰، ص ۳۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۲۶ و مشکاة الأنوار، ص ۱۳۳.

(۵۱)

اشاره است به حدیثِ «الفقر فخری»: «فقر، فخرِ من است.» نگر: بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۳۰، ۴۹، ۵۵؛ عدّة الداعی، ص ۱۱۳ و عوالی اللئالی، ج ۱۱، ص ۳۹.

(۵۲)

«**إنّهنّ یغلبنَ العاقل و یغلبهنّ الجاهل**»: «زنان بر خردمند چیره می‌شوند و مرد نادان بر آنها سلطه می‌یابد». مأخذ این سخن یافت نشد. گویا شیخ بهایی آن را به معاویه نسبت داده است. نگر: احادیث مثنوی، ص ۲۴.

(۵۳)

«**تخلّقوا بأخلاق اللّه**»: «به اخلاق الهی آراسته شوید». نگر: بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹ و التبیان، ج ۱، ص ۳۱۵.

(۵۴)

«**بی یسمع و بی‌ینطق**»: «به وسیلهٔ من می‌شنود و به وسیلهٔ من سخن می‌گوید» با اندکی تفاوت در ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۹۱؛ اعلام‌الدین، ص ۱۳۶؛ التوحید، ص ۱۸۶؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۰۶؛ ج ۵، ص ۲۰۰، ۲۰۵؛ ج ۶۱، ص ۶۸؛ ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۱، ص ۲۵۷؛ ج ۸۴، ص ۳۱؛ جامع الأخبار، ص ۸۱؛ عدّة الداعی، ص ۱۴۱؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۳؛ عیون أخبار الرضا(ع)، ج ۱، ص ۱۴۵؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۸، ۴۴۶؛ مشکاة الأنوار، ص ۱۴۶؛ معانی الاخبار، ص ۱۴۵؛ مفتاح الفلاح، ص ۳۶۷ و وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۲.

(۵۵)

کنایه از جنگ ظاهری و مصلحتی و غیر واقعی است. زیرا میان فروشندگانِ خر، رسم بود هنگامی که خریداری سر می‌رسید، در خرید خر و قیمت آن نزاعی ظاهری می‌کردند تا خریدار را بفریبند و او خر را به قیمتی بالاتر و گزاف بخرد. نگر: شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۵۴.

(۵۶)

نعل باژگونه: به کنایت کاری غلط‌انداز، وا نمودن چیزی به مصلحت برخلاف ظاهر، به مناسبت آنکه دزدان یا جنگاوران یا مردم فراری نعل اسب را وارونه می‌زدند بدان‌گونه که دو سر نعل را برخلاف معمول (در پا) به‌سوی جانب وحشی و خارج بدنِ مَرکب و نیم‌دایرهٔ آن را به سوی جانب اُنسی و درون مرکب می‌کوفتند (و در دست به عکس آن) تا جهت سیر خود را پنهان دارند. نقل است که شخصی در شهری بود و نمی‌توانست گریخت، از خوف آنکه مبادا اهل شهر اطّلاع یابند و در عقب او رفته، او را هلاک سازند. اسب خود را نعل باژگونه بست و درنیم شبی

سوار شده، از آن شهر بگریخت. چون روز شد، مردم مطّلع شده، ملاحظهٔ راه نمودند. پی اسبی که رفته باشد ندیدند، بلکه پی اسبی که آمده در شهر دیدند، یقین کردند که آن مرد از آن راه نرفته، باز گردیدند و آن مرد به این حیله از چنگ ایشان خلاص شد و این، مَثَل شده به جهت کسی که کاری کند غلطانداز. **شرح مثنوی شریف**، ج ۳، ص ۱۰۵۹.

(۵۷)

«**من أراد العبادة بعد الوصول فقد أشرک باللّه**»: «هر که پس از وصول به حق، خواهانِ عبادت باشد، به خدای تعالی شرک ورزیده است.» مأخذ این سخن عارفانه یافت نشد.

(۵۸)

از روزگار پیشین، معمول بوده است که صفّهٔ بیرونی حمّام و سربینه را با نقوش و تصویرهای پهلوانان و ورزشکاران و گاهی حیوانات آرایش دهند. صورتهای زنان با دف و یا رامشگران را با ساز نیز می‌نگاشتند. سر درِ حمّام شاه در مشهد مصوّر بود. بعضی حمّامهای بشرویه نیز هم بدان‌سان نقش و نگار داشت.

محمّد غزالی (**إحیاءالعلوم**، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۳۴) در شمارِ منکَرات حمّامها، تصویرِ سر در و داخل حمّام را ذکر می‌کند. به عقیدهٔ او بر کسانی که به‌حمّام می‌روند، واجب است که اگر قدرت داشته باشند، این نقوش را پاک کنند مگر آنکه صورت درخت باشد و اگر نتوانند و یا نقش و تصویر دور از دسترس باشد، باید داخل حمّام نشوند مگر به وقت ضرورت. **شرح مثنوی شریف**، ج ۳، ص ۱۱۵۵.

(۵۹)

روز عرض اکبر: روز قیامت است. به مناسبت آنکه تمامت خلق در پیشگاه حق‌تعالی حاضر شوند و اعمال آنها را محاسبه کنند و به پای میزانشان می‌برند و سپس بر صراط می‌گذرند و به دوزخ یا بهشت می‌روند. اطلاق این لفظ بر قیامت، مأخوذ است از «عرض جیش» که سپاهیان از پیش روی پادشاه با ساز و برگ می‌گذشتند و هنرنمایی می‌کردند تا او از چگونگیِ احوال

و آمادگی آنان مطّلع گردد. بدین لحاظ اداره‌ای را که وظیفهٔ آن، ثبت نام افراد لشگر و ترتیب ارزاق و ماهگانه و ساز و برگِ ایشان بود، «دیوان عرض» می‌گفتند و متصدّی امور آن را «عارض» می‌نامیدند. «عرض» همان است که ما امروزه «رژه» می‌گوییم.

محمّد غزّالی برای روز قیامت، صد و دو نام و عنوان یاد کرده است که یکی«یوم‌العرض» است. إحیاء العلوم، طبع مصر، ج ۴، ص ۳۷۰.

قیامت را «یوم العرض الاکبر» نیز می‌گفته‌اند. إتحاف السادة المتّقین، طبع مصر، ج ۱۰، ص ۴۶۳.

منشأ این تعبیر آیاتی است که به وصف قیامت در قرآن کریم آمده و مشتقّات عرض در آنها به کار رفته است، مانند: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لاتَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾: «در آن روز به‌عرض می‌ایستید و هیچ چیز شما پنهان نمی‌ماند» الحاقّة، آیهٔ ۱۸.

مطابق روایات اسلامی، در روز قیامت، سه نوبت، عرض خواهد بود: یکی برای توبیخ. دو دیگر برای معذرت. سه دیگر آنگاه که نامهٔ اعمال پراکنده شود (تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۹، ص ۳۳ و تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۲۸۴)شرح مثنوی شریف، ج ۳، صص ۱۲۰۶ـ۱۲۰۷.

(۶۰)

«**من مات فقد قام قیامته**»: «هر که بمیرد، قیامتش آغاز می‌شود» نگر: ارشادالقلوب، ج ۱، ص ۱۸؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۷؛ ج ۷۰، ص ۶۷؛ تخریج الأحادیث، ج ۱، ص ۴۳۶؛ تذکرة الموضوعات، ص ۲۱۵؛ تفسیر الرازی، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ج ۹، ص ۹۲؛ ج ۱۲، ص ۱۹۸؛ ج ۲۰، ص ۱۷؛ ج ۲۱، ص ۴۱؛ الصافی، ج ۱، ص ۱۲۰؛ الکشّاف، ج ۲، ص ۱۴۰؛ کشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۷۹؛ کنزالعمّال، ج ۱۵، ص ۵۴۸.

(۶۱)

«**شاوروهنّ فخالفوهنّ**»: «با زنان مشورت کنید، سپس مخالفت ورزید.» این حدیث منسوب به حضرت علی (ع) است. نگر: احادیث مثنوی، ص ۳۰؛ بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۱۶۶؛ تنبیه

الغافلین، ج ۱، ص ۳۴۱؛ شرح صد و ده کلمه، ص ۲۳۵؛ شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۸، ص ۱۹۹ و عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۸۹.

(۶۲)

«إنّ فی جسد بنی‌آدم لمضغة إذا صلحت صلح جمیع أعضائه و إذا فسدت فسد جمیع أعضائه»: «در پیکر آدمی پاره گوشتی است که هر گاه سالم باشد، تمامی اعضای بدن سالم خواهد بود؛ و آن گاه که فاسد شود، تمامی اعضا فاسد خواهند شد.» نگر: بحارالأنوار، ج ۵۷، ص ۱۰۳؛ ج ۶۷، ص ۷۵؛ البحر المحیط (اندلسی)، ج ۱، ص ۱۸۷؛ تحفة الأحوذی، ج ۷، ص ۷۵؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۱، ص ۱۸۱؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷؛ غریب الحدیث، ج ۲، ص ۱۱۷ و فیض القدیر، ج ۱، ص ۳۶۹.

(۶۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: گویا یکی از دوستان قدیمی حضرت یوسف (ع) به‌دیدارش می‌آید. حضرت ماجرای خود و برادرانش و گرفتار شدن در چاه ورهایی از آن را بتفصیل باز می‌گوید. سپس از دوستش می‌پرسد: چه به ارمغان آورده‌ای؟ او در پاسخ می‌گوید: مدّت‌ها در پی این بودم تا هدیه‌ای شایستهٔ تو بیابم. سرانجام دریافتم که بهترین ارمغان آینه است. دست در جیب خودکرد و آینه‌ای درآورد و تقدیم‌کرد و از حضرت خواست تا چهرهٔ خود را در آن بیند.

در الهی‌نامه ص ۲۹۸ و نیز فیه ما فیه ص ۱۸۶ نیز این داستان آمده است. مولانا در فیه ما فیه می‌گوید: «یوسف مصری را دوستی از سفر رسید. گفت: جهتِ من چه ارمغان آوردی؟ گفت: چیست که تو را نیست و تو بدان محتاجی الّا جهت آنکه از تو خوبتر هیچ نیست. آینه آورده‌ام تا هر لحظه روی خود را در وی مطالعه کنی.»

مأخذ این داستان، حکایتی است که ابوعلی محسّن بن علی تنّوخی در المستجاد من فعلات الأجواد آورده است. در آن حکایت آورندهٔ ارمغان ابوعلی ایّوب، امیر فارس است که آینه‌ای چینی را برای خلیفه، معتزّ آورد. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۱ و المستجاد من فعلات الأجواد، ص ۲۴۸.

(۶۴)

خلاصهٔ داستان چنین است: عبداللّه بن سعد بن اَبی سرح پیش از عثمان، کاتب وحی بود. هنگام نوشتن آیات ۱۲ تا ۱۴ سورهٔ مؤمنون از توصیف دقیق آفرینش انسان به شگفت آمد و گفت «تبارک اللّه أحسن الخالقین» پیامبرگرامی نیزپس از آن‌فرمود: بنویس «فتبارک اللّه أحسن الخالقین». عبداللّه دچار غرور شد. پیش خود گفت: محمّد، پیامبر و محلّ وحی نیست. چه من با او تفاوتی ندارم. من نیز همین سخنان را به زبان آوردم! و بدین ترتیب مرتدّ شد و آیهٔ ۹۳ سورهٔ انعام:﴿**سأُنزل مثلَ ما أنزل اللّه**﴾ در شأن او نازل شد. این روایت از جهات متعدّد مخدوش و نیز قابل قبول است. (نگر: **شرح مثنوی شریف**، ج ۴، صص ۶۸ ـ ۷۲).

مأخذ این داستان منابع ذیل است:

الإستیعاب، ج ۲، ص ۲۸۱؛ **أُسد الغابة**، ج ۱۳، ص ۱۷۳؛ **أسباب النزول** به نقل از **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۳۲.

(۶۵)

خلاصهٔ داستان این است: رومیان و چینی‌ها هنر نقّاشی خود را به‌رخ یکدیگر می‌کشیدند و خود را برتر می‌دانستند. شاه برای آنکه نزاع و مجادلهٔ آنها را پایان بخشد، خواست تا مهارتشان را بیازماید. دو اتاق روبروی هم را در اختیار آنها قرار داد. چینی‌ها ابزار و رنگهای متنوّع را خواستار شدند. امّا رومیان چیزی نخواستند و به صیقل زدن و پاک کردن دیـوارهـا پـرداخـتند. پس از پایان‌کار شاه به دیدارشان شتافت. نخست به اتاق چینی‌ها رفت. با تصویری‌سحرانگیز مواجه شد. شادمانه آنجا را ترک گفت و به اتاق رومیان رفت. به‌محض اینکه درها باز شد، تصاویری که چینی‌ها کشیده بودند با تلألؤ خاصّی در دیوار رومیان جلوه‌گر شد و به شاه را به حیرت واداشت. از آنجا به میزان دانش و معرفتِ رومیان و برتری آنها پی برد.

مأخذ این داستان با اندکی تفاوت **احیاء علوم‌الدین** غزّالی، ج ۳، ص ۱۷ و **منظومهٔ اسکندرنامه** نظامی، ص ۵۲۸ است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۳۳ ـ ۳۵.

(۶۶)

منظور از «صورتِ بی‌صورتِ بی‌حدّ» جامعیت اسماء و صفات الهی است. مرتبه‌ای که در آن ذات الهی، نه صورتی دارد نه قابل تعریف است.

(۶۷)

این مصرع به معجزهٔ «ید بیضا» حضرت موسی (ع) اشاره دارد که در آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۲ سورهٔ طه، آیهٔ ۳۳ سورهٔ شعراء، آیهٔ ۱۲ سورهٔ نمل و آیهٔ ۳۳ سورهٔ قصص بدان تصریح شده است: ﴿أدخِل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء﴾: «دستات را در گریبانت بر تا سفید برون آید بی‌هیچ بدی.»

(۶۸)

هم بی‌عدد، هم با عدد: اشاره است به اینکه صفات الهی از دو حیث وحدت و کثرت دارد. چه صفات الهی در مقام احدیت، وحدت دارند و در مقام واحدیت کثیرند.

(۶۹)

اشاره است به روایتی که می‌گوید: پیامبر از یکی از صحابهٔ خود پرسید: چگونه‌بامدادکردی؟ پاسخ داد: صبح کردم در حالی که مؤمن بودم. مأخذ این‌روایت اسد الغابة، ج ۱، ص ۳۵۵ است. امّا در دیگر منابع، صحابی، شخص‌دیگری است. به عنوان مثال در سفینة البحار، ج ۱، ص ۲۴۰ مخاطب پیامبر (ص) حارثة بن مالک بن نعمان است.

(۷۰)

اشاره است به آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ آل عمران: ﴿یوم تبیضُّ وجوه و تسودُّ وجوه﴾: «روزی که برخی رویها سپید گردند و برخی سیاه.»

(۷۱)

«الشقّی شقیٌّ فی بطن اُمّه»: «نگونبخت در شکم مادر نگونبخت است.» نگر: الإختصاص،

ص ۳۴۲؛ الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۴۸۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷؛ ج ۲۱، ص ۲۱۰، ج ۷۴، ص ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۷۶؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۲۷، ۲۹۰؛ التوحید، ص ۳۵۶؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۷، ۴۰۲؛ الکافی، ج ۸، ص ۸۱؛ کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۶؛ متشابه القرآن، ج ۱، ص ۱۷۸ و وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۴.

(۷۲)

«مِن سمات الجسم یُعرف حالُهم» یعنی: «از نشانه‌های جسم، حال آنها شناخته می‌شود».

(۷۳)

اشاره است به آیهٔ ۳ سورهٔ ملک: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾: «آیا در آنها کاستی می‌بینی؟»

(۷۴)

در طبّ قدیم، راه درمان صفرا که از بد کارکردنِ جگر ناشی می‌شود، عسل و سرکه بود.

(۷۵)

«لو کشف الغطاء ما ازددتُ یقیناً»: «اگر پرده‌ها فرو افتد، بر یقین‌ام افزوده نخواهد شد.» برای اطّلاع از منبع این حدیث علوی، نگر: إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ج ۲، ص ۲۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳؛ ج ۴۶، ص ۱۳۴؛ ج ۶۴، ص ۳۲۱؛ ج ۶۶، ص ۲۰۹؛ ج ۶۷، ص ۱۴۰؛ ج ۸۴، ص ۳۰۴؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن ابی‌الحدید)، ج ۲۷، ص ۲۵۳؛ ج ۱۰، ص ۱۴۲؛ ج ۱۱، ص ۱۷۹، ۲۰۲؛ ج ۱۳، ص ۸؛ الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۲۳۰؛ الطرائف، ج ۲، ص ۵۱۲؛ غررالحکم، ص ۱۱۹؛ الفضائل، ص ۱۳۷؛ کشف الغمّة، ج ۱، ص ۱۷۰، ۲۸۶ و المناقب، ج ۲، ص ۳۸.

تعلیقات دفتر دویم

(۷۶)

«مطلع شمس» به آیهٔ ۹۰ سورهٔ کهف: ﴿**حتّی إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع علی قومٍ لم نجعل لهم من دونها ستراً**﴾: «تا چون به محلّ طلوع خورشید رسید، دیدش که بر مردمی طلوع می‌کند که در برابرش پوششی بر ایشان ننهادیم» اشاره دارد.

(۷۷)

فرّاش، کنایه از قدرت حق تعالی است و به آیهٔ ۴۸ سورهٔ ذاریات اشاره دارد که می‌فرماید: ﴿**والأرض فرشناها فنعم الماهدون**﴾: «و زمین را گسترانیدیم. پس چه نیکو گسترانیدیم.»

(۷۸)

خلاصهٔ داستان چنین است: یکی از صوفیان پس از سفری طولانی به خانقاهی می‌رسد و در آنجا بیتوته می‌کند. نخست در محفل ذکر شرکت می‌کند. سپس وقتی سفرهٔ طعام گسترده می‌شود، به یاد مَرکب خویش می‌افتد و از خادم آن خانقاه می‌خواهد که برای مرکبش کاه و جو تهیّه کند. خادم از این توصیه ناراحت می‌شود و می‌گوید: این چه سفارش است! من مدّتهای مدیدی است به این کار اشتغال دارم و وظیفهٔ خودم را بخوبی می‌دانم.

(۷۹)

«رشّ علیهم نوره»: «نور خویش را بر آنها پراکند» با اندکی تفاوت نگر: تحفة الأحوذی، ج ۷، ص ۱۶۶؛ تفسیر الآلوسی، ج ۷، ص ۸۴؛ ج ۱۸، ص ۱۸۶؛ تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۷۷؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج ۲، ص ۱۷۸؛ تفسیر البحر المحیط (اندلسی)، ج ۴، ص ۷۳؛ تفسیر الرازی، ج ۱۲، ص ۱۵۱؛ تفسیر النسفی، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ج ۱۳، ص ۱۵؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۳۶۹؛ ینابیع المودّة، ج ۱، ص ۵۵ و... .

(۸۰)

«أوّل ما خلق اللّه نوری»: «نخستین آفریدهٔ خدا، نور من است» برای آگاهی از منبع این حدیث، نگر: إختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۳۳؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۵،۹۷؛ ج ۱۵، ص ۲۴؛ ج ۲۵، ص ۲۲؛ ج ۵۴، ص ۱۷۰؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص۹۹؛ الغدیر، ج ۷، ص ۳۸؛ نور البراهین، ج ۱، ص ۱۷۹؛ ج ۲، ص ۲۰۷ و ینابیع المودّة، ج ۱، ص ۴۵؛ ج ۳، ص ۲۱۴.

(۸۱)

برای آگاهی از معجزات نبوی، نگر: اعلام الوری، ج ۱؛ بحارالأنوار، ج ۱۸؛ البدایة و النهایة، ج ۳ و ۶؛ تاریخ ابن عساکر، ج ۳؛ تاریخ بغداد، ج ۱۱؛ الثاقب فی المناقب؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ۴ و ۶؛ دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲؛ الطبقات الکبری، ج ۱؛ کشف الغمّة، ج ۱؛ المستدرک (حاکم نیشابوری)، ج ۳ و ۴؛ مناقب شهر آشوب، ج ۱؛ المناقب (خوارزمی)؛ الوفا بأحوال المصطفی (ص)، ج ۲ و...

(۸۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: شخصی نادان از حضرت عیسی (ع) خواست که اسم اعظم را بدو بیاموزد تا او هم مُردگان را زنده کند. حضرت نپذیرفت و فرمود: این کار تو نیست. شخص

نادان خواست تا در حضور او مُرده‌ای را زنده کند. حضرت رو به درگاه الهی کرد و با تعجّب پرسید: چگونه است که این شخص به بیماری و مُردگی باطنی خود توجّه ندارد و در پی مشاهدهٔ زنده شدن مُردگان است؟! درهر حال به اذن الهی استخوانها جان گرفتند. ناگهان شیری بیرون جهید و شخص نادان را درید و بلعید. مأخذ این داستان الهی‌نامهٔ عطار است،آنجا که می‌گوید:

ز عیسی ابلهی درخواست یک روز　　　مرا نامِ مهینِ حق در آموز

نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۴۳ ـ ۴۴.

(۸۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: بازِ دست آموزی که در کاخ شاه به سر می‌برد، روزی از آشیانهٔ خود گریخت و به خانهٔ پیرزن ناداری پناه برد. پیرزن از روی نادانی، پر وناخن‌هایش را برید. شاه که نگران حالِ باز بود و همه جای را در پی‌اش می‌گشت: روزی باز را در خانهٔ پیرزن یافت و به حالش گریست و گفت: این‌سزای کسی است که بی‌وفا باشد و کاخ را به کوخ ترجیح دهد.

این داستان پیش از مولانا نیز شهرت داشته و در آثاری چون **کشف المحجوب**، ص ۸ به چشم می‌خورد. عطّار نیز آن را به نظم درآورده است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۴۴ ـ ۴۵.

(۸۴)

اشاره به ضرب‌المثل مشهور است که می‌گوید: «پایت را به اندازهٔ گلیمت دراز کن». نگر: امثال و حکم، ج ۱، صص ۴۹۸ ـ ۴۹۹.

(۸۵)

اشاره است به حدیث «أعدیٰ عدوّک نفسک التی بین جنبیک»: «سخت‌ترین دشمنات، نفس توست» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۳۶، ۶۴؛ ج ۷۱، ص ۲۷۱؛ تفسیر الأصفی، ج ۳، ص ۸۱۶؛

عدّة الداعی، ص ۲۹۵ و عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۱۸ و حدیث «لا عدوّ أعدیٰ علی المرء من نفسه»: «برای آدمی هیچ دشمنی سخت‌تر از نفس نیست.» نگر: عیون الحکم و المواعظ، ص ۵۳۶، ۵۴۰ و مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۴۰.

(۸۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: مفلسی شکمباره را به دلیل دِیْن‌اش به زندان انداختند. زندانیها از پُرخوریِ او به ستوه آمدند و از طریق نمایندهٔ قاضی از دست او شکایت کردند و خواستند یا زندانی را آزاد کنند یا برایش مقرّری خاص تعیین کنند. قاضی حکم بـه آزادی‌اش مـی‌کند. امّـا زندانی اصرار می‌کند که به دلیل اِفلاس و تهیدستی در زندان بماند. چه زنـدان بـرای او چـون بهشت بود. قاضی پس از تفحّص به درستی ادّعای او پی‌می‌برد. از این رو، دستور می‌دهد در شهر او را بچرخانند و به همگان اعلام کنند که این شخص تهیدست است و کسی با او داد و ستد نکند. مأموران شتر یک هیزم فروش را به زور می‌گیرند و زندانی را در شـهر مـی‌چرخـانند. در پایان، هیزم فروش از زندانی می‌خواهد که حداقل پول کاهِ شتر را به او بدهد. زندانی در پاسخ می‌گوید: عجب احمقی! تاکنون درنیافتی که چرا مرا گرد شهر چرخاندند. من پـولی در بسـاط ندارم.

(۸۷)

«الشیخ فی قومه کالنبیّ فی اُمّته»: «هر پیری در میان قومش، چون پیامبر در مـیان امّـتش می‌باشد.» نگر: تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۲۹۰، چاپ اوّل، دارالفکر، ۱۴۰۴ ه.ق.

(۸۸)

بی‌شک این ادّعا مبتنی بر گمانه‌های عامّه است و هیچ سنخیتی با باورهای راستین امامیه ندارد.

(۸۹)

خلاصهٔ داستان چنین است: پادشاهی دو غلام داشت یکی زیبا و دیگری زشت‌رو. روزی

برای امتحان این دو، غلام زیبارو را روانهٔ حمّام می‌کند و از غلام زشت‌رو دربارهٔ او و خصوصیات اخلاقی‌اش می‌پرسد. غلام زشت‌رو از او به نیکی یاد می‌کند و می‌گوید: بزرگترین عیب او این است که هیچ‌گاه عیب دیگران را نمی‌بیند و تازه در پیِ یافتن عیوب خود است. پس از بازگشت غلام زیبارو، غلام زشت‌رو را به سراغ کاری می‌فرستد و به رو به غلام زیبارو می‌کند و می‌گوید: دوست تو دربارهٔ بدیهایت می‌گفت. غلام زیبارو چون چنین شنید خشمگین شد و دوست خود را دشنام بسیار داد. پادشاه گفت: خموش باش که حال فهمیدم تو که ظاهری زیبا داری، سیرت و طبیعتات پلید است و او که ظاهری زشت دارد، از روحی پاک و زیبا برخوردار است. پس از این به بعد او سرپرست و رئیس توست.

(۹۰)

اشاره است به داستان شیر و گاو که در فصل «اسد و ثور» **کلیله و دمنه** آمده است.

(۹۱)

«لولاک» اشاره است به حدیث مشهور «لولاک لما خلقتُ الأفلاک»: «ای پیامبر! اگر تو نبودی، جهان را نمی‌آفریدم» که خطاب خدای تعالی به پیامبر (ص) است.

نگر: **ألقاب الرسول و عترته**، ص ۹؛ **بحار الأنوار**، ج ۱۵، ص ۲۸؛ ج ۱۶، ص ۴۰۶؛ ج ۵۴، ص ۱۹۹؛ ج ۷۱، ص ۱۱۶؛ **تفسیر القمی**، ج ۱، ص ۱۷؛ **تفسیر کنزالدقائق**، ج ۲، ص ۳۵۰؛ **مجمع النورین**، ص ۱۸۷؛ **مدینة المعاجز**، ج ۲، ص ۳۷۰؛ **مناقب آل أبی‌طالب**، ج ۱، ص ۱۸۶ و **ینابیع المودّة**، ج ۱، ص ۲۴.

(۹۲)

«شتمنی بنوآدم و آذانی بنوآدم»: «فرزندان آدم مرا ناسزا گفتند و آذار دادند.» منبع این سخن یافت نشد.

(۹۳)

«مرضت و لم تعدنی» مأخذ این سخن یافت نشد. امّا در نفحات الأنس، ص ۱۱۶، در زمرهٔ احادیث به شمار آمده است.

(۹۴)

خلاصهٔ داستان چنین است: ذوالنون مصری دچار نوعی جنون شد. مـردم کـه ایـن‌حال را تحمّل نمی‌توانستند بکنند، او را به زندان انداختند. مریدان ذوالنون چون باخبر شدند، با تعجّب به ملاقاتش شتافتند و تمجیدهای مبالغه‌آمیز کردند.ذوالنون برای آزمودن آنها، دشنامشان داد و دست به چوب و سنگ برد که‌آنها را به ظاهر بزند. تمامی مریدان گریختند. ذوالنون قهقه‌ای سر دارد و با تعجّب گفت: این مدّعیان دوستی، تاب نیاوردند و گریختند! اینان چه مریدانی‌اند!

مأخذ این داستان متونی چون اللمع فی التّصوف، ص ۵۰، رسالهٔ قشیریه، ص ۸۶ و ۱۴۶، کشف المحجوب، ص ۴۰۴؛ کیمیای سعادت و تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۶۳ به نقل از مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۳ می‌باشد.

(۹۵)

اقتباس از آیهٔ ۹۱ سورهٔ بقره: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾: «اگرمؤمن بودید، چرا پیامبران الهی را پیش از این می کُشتید؟!»

(۹۶)

این گونه مباحث مبتنی بر گمانه‌های عامّه است و هیچ سنخیتی با باورهای امامیه ندارد.

(۹۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: چوپان مخلصی بود که با خدا همچون آدمی مناجات می‌کرد: تو

کجا هستی تا نوکری‌ات کنم، کفش‌هایت را رفو کنم و ... حضرت موسی (ع) چون مناجات وی را شنید، سخت برآشفت و او را نکوهش کرد. چوپان دل‌شکسته شد و راه بیابان را پیش گرفت و دور شد. از جانب خدا وحی آمد که تو برای وصل کردن آمدی، نه برای جدا کردن بندگان مخلص ما و ...

مأخذ این داستان، حکایتی است در العقد الفرید. امّا شبیه آن در متون روایی‌چون:شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۲۶۷؛ عیون الأخبار، ج ۲، ص ۳۸؛ اللئالی المصنوعة، ج ۱، ص ۱۳۲ و حلیةالأولیاء، ج ۳، ص ۲۳۳ آمده است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی،صص ۵۹ـ۶۱.

(۹۸)

اشاره است به حدیثِ «حفّت الجنّة بالمکاره و حفّت النار بالشهوات»: «بهشت باکردارهای دشوار و دوزخ با شهوات آدمیان احاطه شده است». نگر: بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۷۸؛ ج ۶۸، ص ۷۲؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۸۰؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۵۶، ص ۹۸؛ تذکرة الحفّاظ، ج ۴، ص ۱۴۴۶؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۴۶؛ تفسیر القرطبی، ج ۴، ص ۲۸؛ ج ۱۱، ص ۱۲۵؛ تفسیر کنزالدقائق، ج ۱، ص ۵۱۴؛ تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۳؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۲۰۸؛ ج ۴، ص ۴۴؛ روضة الواعظین، ص ۴۲۱؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۱۱۹؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی) ج ۸، ص ۲۸۴؛ الغارات، ج ۱، ص ۲۹۳؛ الکامل، ج ۵، ص ۱۴۷؛ ج ۷، ص ۲۰۳؛ المجازات النبویة، ص ۲۸۷ و نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۵.

(۹۹)

نگر: إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۸۹؛ الأمالی (سید مرتضی)، ج ۲، ص ۸۳؛ الأمالی (شیخ طوسی)، ص ۱۸۰؛ الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۶۰۷؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۵۲؛ ج ۲، ص ۱۴۱؛ ج ۲۷، ص ۵۷؛ ج ۳۰، ص ۲۱۵؛ ج ۷۰، ص ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۸۹؛ ج ۷۵، ص ۳۱۱؛ التحفة السنیة، ص ۶۷؛ تحف العقول، ص ۳۹۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۵۶؛

ریا ض‌السالکین، ص ۱۱۷؛ روضة الواعظین، ج ۲، ص ۳۸۲؛ سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۶۷؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۳۴۹؛ شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۱، ص ۶۰۳؛ صحیح بخاری، ج ۷، ص ۱۹۹، ۲۰۲؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۱۲؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۴؛ الفصول المهمّة، ج ۱، ص ۳۷۲؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۳۴۴؛ ج ۳، ص ۹، ۵۶؛ ج ۴، ص ۳۳۲، ۳۳۳؛ ج ۶، ص ۱۵، ۱۶؛ مشکاة الأنوار، ص ۲۲۷؛ معانی الأخبار، ص ۲۴۱ و...

(۱۰۰)

«الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّة خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الإسلام»: «مردمان، معادنی چون معادن زر و سیم‌اند. برترین آنها در دورهٔ جاهلی، برترین آنها در عهد اسلام است.» نگر: بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۶۵؛ ج ۶۴، ص ۱۲۱؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۲۸، ص ۱۷؛ ج ۴۱، صص ۶۰ ـ ۶۱؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۲۱۰؛ سبل الهدی و ارشاد، ج ۲، ص ۹۵؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۳۰؛ ج ۱۲، ص ۲۳۸؛ علل الدارقطنی، ج ۹، ص ۱۶۰؛ ج ۱۰، ص ۴۷؛ الکافی، ج ۸، ص ۱۷۷؛ مشکاة الأنوار، ص ۴۵۵ و من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰.

(۱۰۱)

خلاصهٔ داستان چنین است: بایزید بسطامی قصد سفر مکّه و انجام حجّ عمره کرد. او در سفرهایش به دنبال مردان الهی بود. در بین راه به پیرمردی نابینا امّا نورانی با قدّی خمیده، عیالوار و تنگدست برخورد. پیرمرد از او پرسید: به کجا می‌روی؟ پاسخ داد: به زیارت خانهٔ خدا. پرسید: زاد راه چه داری؟ گفت: دویست درم نقره. پیرمرد گفت: دویست درم را به من ده و هفت بار به‌گرد من طواف کن، بهتر از طواف حجّ است.

این داستان در تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۹ نیز آمده است. گویا مأخذش روایتی است در رسالة النور. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۶۹ ـ ۷۰.

(۱۰۲)

در الفتوحات المکّیة یافت نشد.

(۱۰۳)

«الإنسان سرّی و أنا سرّه. لایسعنی أرضی و لاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن»: «انسان سرّ من است و من سرّ او. زمین و آسمان من، گنجایشم را ندارد، امّا قلب بندهٔ مؤمن من، گنجایشم را دارد.» نگر: بحارالأنوار، ج ۵۵، ص ۳۹ و عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷.

(۱۰۴)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی پیامبر(ص) به عیادت یکی از اصحاب رفت. وقتی بیمار نگاهش به چهرهٔ نورانی و مهربان رسول‌اللّه افتاد، بهبود یافت. پیامبر (ص) از او سؤال کرد: هنگام غلبهٔ نفس امّاره چه دعایی کردی؟

گفت: مرتکب گناهی شده بودم. از خدا خواستم به جای قیامت در این دنیا عقابم کند. از این رو به این درد مبتلا شدم.

پیامبر(ص) فرمود: این گونه دعا مکن. همواره از خدا بخواه مشکلت را آسان سازد و در دنیا و آخرت نیکی دهد.

آن‌گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۶۶ـ۶۷ آمده، مأخذ این داستان روایت اَنس بن مالک است.

(۱۰۵)

«مَن قتلتهُ فأنا دیته» «آن که را بکُشم، خودم خونبهایش می‌باشم»، نگر: شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، ص ۱۶۳.

(۱۰۶)

به این سخن حضرت علی (ع) اشاره دارد که می‌فرماید: «إعجبوا بهذا الإنسان ینظر بشحمٍ و یتکلّم بلحمٍ و یسمع بعظمٍ و یتنفّس من خَرْمٍ»: «از آدمی در شگفت شوید که با پی‌ای می‌بیند، با گوشتی سخن می‌گوید، با استخوانی می‌شنود و با شکافی نفس می‌کشید»، نهج‌البلاغه، حکمت ۷.

(۱۰۷)

اقتباسی است از آیهٔ ۱۱ سورهٔ بروج که در وصف بهشت می‌باشد: ﴿تَجْرِی مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾: «از زیر آن نهرها روان است.»

(۱۰۸)

«نؤمن بالقدر خیره و شرّه»: «به خیر و شرّ قدر باور داریم.» نگر: الأمالی (سیّدمرتضی)، ج ۱، ص ۱۰۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۴۰، ۱۳۳؛ ج ۱۰، ص ۱۳۷؛تاریخ بغداد، ج ۳، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۵، صص ۲۵۰ ـ ۲۵۱؛ج ۹، ص ۲۰۰؛ ج ۱۵، ص ۱۴۷؛ ج ۲۳، صص ۳۰۸ ـ ۳۰۹؛ ج ۳۵، ص۸۸؛ ج ۳۸، ص ۲۰۶، ۳۲۰، ۳۹۱؛ ج ۴۰، ص ۷۶؛ ج ۴۱، ص ۳۴۴؛ ج ۵۲، ص ۳۹۲؛ ج ۵۳، ص ۳۴۳؛ ج ۵۴، صص ۳۳۰ ـ ۳۳۲؛ تحف العقول، ص ۲۳۱؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۲۸۷؛ تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۱، ص ۸۴؛ تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۲۱۷؛ تهذیب الکمال، ج ۵، ص ۲۴۸؛ ج ۱۶، ص ۲۰۱؛ ج ۲۵، صص ۴۳۹ ـ ۴۴۰؛التوحید، ص ۳۸۰؛ الجرح و التعدیل، ج ۱، ص ۲۴۵؛ الدرّ المنثور، ج ۳، ص ۶۹؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۲۶۸؛ ج ۸، ص ۲۸۷؛ ضعفاء العقیلی، ج ۱، ص ۲۱۰؛ العدد القویة، ص ۳۴؛ الغدیر، ج ۹، ص ۳۸۳؛ فتح القدیر، ج ۱،ص۳۴؛ الکامل (عبداللّه بن عدی)، ج ۱، ص ۴۳۳؛ کنز الفوائد، ص ۱۶۸، ۱۷۱؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۴۸، ج ۵، ص ۱۳۰؛ میزان الإعتدال، ج ۱، ص ۲۵۸ و نور البراهین، ج ۲، ص ۳۴۰.

(۱۰۹)

شاید به این حدیث اشاره داشته باشد که: «إنّ في الجنّة سوقاً يُباع فيه الصور» یعنی: «دربهشت بازاری است که در آن صورتها به فروش می‌رسد.» نگر: شرح اسرار، ص ۱۵۶.

(۱۱۰)

گویا اشاره است به آیهٔ ۶۴ سورهٔ عنکبوت: ﴿وَ مَا هَذِهِ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ﴾: «این دنیا جز سرگرمی و بازی نیست.»

(۱۱۱)

«النعمة إذا فقدت عرفت»: «نعمت آن‌گاه که از کف رود، شناخته می‌شود.» در متون روایی یافت نشد. ممکن است از اقوال عرفا باشد. نگر: کشف الحقائق، ص ۳۱. دکتر شفیعی کدکنی عبارت «نعمةاللّه مجهولة مادامت محصولة؛ فاذا فقدت عرفت» را که در اسرارالتوحید، ج ۱، ص ۳۴۷ آمده، منسوب به ابوسعید ابوالخیر دانسته است.

(۱۱۲)

منظور از «دیر زی گفتن» پس از عطسه، جملهٔ دعایی «یرحمک اللّه»: «خدایت رحمت کناد» است که در روایت بر استحبابِ آن تأکید شده است: نگر سفینة البحار، ج ۲، ص ۲۰۳.

(۱۱۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: معاویه شبی درکاخ خویش آرمیده بود. ناگهان ابلیس به‌صورت شبحی ظاهر می‌شود و او را بیدار می‌کند.

معاویه می‌پرسد: کیستی؟

پاسخ می‌دهد: ابلیس‌ام. تو را برای نماز بیدارکرده‌ام فوراً به‌مسجد برو.

معاویه از پاسخ او قانع نمی‌شود. ابلیس پس از حیله‌های فراوان نمی‌تواند او را فریب دهد. در پایان می‌گوید: هدفم از بیدارکردن این بود که نمازت فوت نشود. زیرا در آن صورت، حال ندامت و غم و اندوه تو را فرا می‌گیرد و این از دهها نماز برتر است. برای آنکه به آن حال ارزشمند نرسی، تو را بیدار کردم.

این داستان ساختگی است و هیچ مأخذ درست و قابل اطمینانی برای آن وجود ندارد. آنچه در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۷۲ـ۷۳ آمده نیز هیچ کدام ارتباطی به معاویه ندارد.

(۱۱۴)

اشاره است به حدیثِ «الحکمة ضالّة المؤمن»: «حکمت گمشدهٔ مؤمن است.» نگر: اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۶۱؛ بحار الأنوار، ج ۱، ۱۴۸؛ ج ۲، ص ۹۹، ۱۰۵؛ ج ۱۴، ص ۳۰۵؛ ج ۷۵، ص ۳۰۹؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۴۵؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۲،ص ۲۴؛ ج ۲۱، ص ۱۶۹؛ ج ۵۵، ص ۱۹۲؛ تحف العقول، ص ۵۰۲،۳۹۴؛ تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۱۳۱؛ جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی (ع)، ج ۲، ص ۱۴۳؛ الدّر المنثور، ج ۱، ص ۳۴۹؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۲، ص ۶۱؛ ج ۳،ص ۱۴۸؛ ج ۴، ص ۵؛ ج ۱۲، ص ۱۹۶؛ شرح کلمات أمیرالمؤمنین (ع)، ص ۱۲؛ شرح مائة کلمة، ص ۸۰؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۸۱؛ عیون الحکم و المواعظ، ص ۲۲، ۲۴۳؛ الکافی، ج ۸، ص ۱۶۷؛ کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الکنیٰ و الألقاب، ج ۱، ص ۳۷۱، ۴۰۴؛ معدن الجواهر، ص ۹؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰؛ منیة المرید، ص ۱۷۳، ۲۴۰؛ نهج‌البلاغة، کلمات قصار ۸۰ و ینابیع المودّة لذوی القربی، ج ۲، ۴۱۴ و ج ۳، ص ۲۰۹.

(۱۱۵)

این مصرع و بیت ۲۹۶۹ اقتباسی است از آیهٔ ۷ سورهٔ قصص که می‌فرماید: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي اليَمِّ وَ لاتَخَافِي وَ لاتَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ

جَاعِلُوه مِنَ المُرْسَلِینَ﴾: «به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده و چون براوترسیدی، به دریا افکنش و مترس و غمگین مباش. چه او را به سوی‌ات بازگردانیم و از پیامبرانش قرار دهیم.»

(۱۱۶)

منشأ این داستان، افسانه‌ای است که گویند: مردی شتری با خود می‌برد. در چراگاهی نشست و خوابش در ربود. چون بیدار شد، شتر را ندید. جست و جو کنان در پیِ اُشتر می‌رفت و به سه تن رسید. از آنان جویای شتر خود شد.

یکی پرسید: یک چشم شتر تو کور بود؟

گفت: آری.

دیگری پرسید: یک تایِ باری که بر پشت داشت، شیره بود و تای دیگر سرکه؟

گفت: آری.

سومی گفت: زنی حامله بر پشت شتر بود؟

گفت: آری.

گفتند: ما شتر تو را ندیده‌ایم.

مرد گریبان آنان را گرفت که شما همهٔ نشانیِ شتر مرا می‌دهید. آن‌گاه می‌گویید آن را ندیده‌ایم؟! سرانجام، کارشان به محضر قاضی افتاد. آن سه تن گفتند: ما به‌فراست، این نشانه‌ها را دریافتیم.

یکی گفت: بر روی زمین، اثر پنجهٔ زنی را دیدم. دانستم آن زن گرانبار بوده و هنگام سوار شدن، دستِ خود را بر زمین نهاده تا نیفتد.

دیگری گفت: علف یک قسمت راهی که شتر رفته بود، چریده و یک طرف دیگر باقی بود. دانستم که یک چشم شتر کور بوده است.

سومی گفت: در هر یک سو زنبوران بودند و یک سو پشه‌های خُرد. دانستم که زنبوران به هوای شیره آمده بودند و پشه‌ها به هوای سرکه.

ظاهراً مَثَل «شتر دیدی ندیدی» از همین افسانه نشأت گرفته است. شرح مثنوی شریف، ج ۴، صص ۵۶۳ـ۵۶۴.

(۱۱۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: چهار هندو وارد مسجدی شدند و به نماز ایستادند. در بین نماز، مؤذّن وارد شد.

هندوی اوّل گفت: مگر زمان نماز شده است؟

هندوی دوم که سخن او را شنیده بود، گفت: چون میان نماز سخن گفتی، نمازت باطل شد.

هندوی سوم به دومی گفت: چرا به دوستات طعنه می‌زنی،نماز تو باطل است.

هندوی چهارم نیز گفت: شکر خدا که من همانند شما خطا نکردم و نمازم باطل نشد.

مأخذ این داستان حکایتی است که در **مقالات شمس**، ج ۲، ص ۳۰۵ آمده است.

(۱۱۸)

اشاره است به حدیثِ «إرحم تُرحم»: رحمت کن تا به تو رحم شود.» نگر: **أعلام‌الدین**، ص ۱۸۷؛ **الإقبال**، ص ۵۰۶؛ **الأمالی** (شیخ صدوق)، ص ۲۰۹؛ **بحارالأنوار**، ج ۷۱، ص ۱۰۰، ۳۹۶؛ ج ۷۴، ص ۳۸۴؛ **روضة الواعظین**، ج ۲، ص ۳۷۰؛ **مجموعة ورّام**، ج ۲، ص ۱۶۴ و **مستدرک الوسائل**، ج ۹، ص ۵۵.

(۱۱۹)

خلاصهٔ داستان چنین است: پیرمردی رنجور برای درمان بیماریهایش نزد طبیبی می‌رود. هر یک از بیماری‌های خود [تاری چشمان، دردکمر، سوءهاضمه و تنگی نفس] را که برمی‌شمرد، طبیب در پاسخ می‌گوید: علّت آن پیری است.

پیرمرد خشمگین می‌شود و رو به طبیب‌کرده می‌گوید: تو با این همه شهرت فقط همین یک جمله را می‌دانی.

طبیب در پاسخ می‌گوید: همین عصبانیت تو هم از پیری است.

(۱۲۰)

«هذا شیء عجباً»: «این چیز شگفتی است!» اقتباسی است از آیات سورهٔ کهف.

(۱۲۱)

«هذا شیء نکراً»: «این چیز ناپسندی است» اقتباسی است از آیات سورهٔ کهف.

(۱۲۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: درویشی به قصد سفر وارد کشتی شد. پس از مدّتی به خواب رفت. ناگهان با صدای هیاهویی بلند شد که کیسهٔ زری گم شده و باید همه را بگردیم. صاحب مال پس از آنکه همه را گشتند رو سوی درویش کرد. درویش دل‌شکسته شد و به خاطر این اتّهام به خداوند متوسّل شد. در آن‌هنگام، صدها ماهی که در دهان هر یک مرواریدی بود، از آب بیرون آمدند. او چندی از آن مرواریدها راگرفت و به کف کشتی انداخت و خود پروازکرد و به مسافران و اهل کشتی گفت: کشتی از آنِ شما و خدا از آنِ من.

این داستان در منابعی چون **حلیة الاولیاء**، ج ۱۰، ص ۱۷۶؛ **کشف المحجوب**، ص ۱۰۹ و **رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۶۵ آمده است. نگر: **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۸۱.

(۱۲۳)

سورهٔ «عبس» برای بزرگداشتِ فقیران آمده است. گویند: عبداللّه بن شریح که به ابن اُمّ مکتوم شهره بود، مردی نابینا بود. روزی خدمت پیامبر (ص) رسید تا از قرآن برایش بخواند و تعلیمش دهد. در آن هنگام، برخی چون: ابوجهل، عبّاس، عُتبة بن ربیعه و پسران اُمیّه نیز آمده بودند و پیامبر (ص) می‌خواست آنان را به آیین اسلام متمایل گرداند. از این رو، از عبداللّه روی برگرداند،

چون نمی‌خواست آنها پیش خود گویند که پیروان محمّد از بی‌نوایان‌اند. از اینجا بود که سورهٔ عبس نازل شد. عبس به معنای روی ترش‌کردن است.

(۱۲۴)

«طیور صافّات» یا «پرندگان صف کشیده» برگرفته شـده از آیـهٔ ۱۹ سـورهٔ مـلک است کـه می‌فرماید: ﴿أولم یروا إلی الطیر فوقهم صافّات﴾: «آیا به پرندگانی که برفرازشان پر گشوده‌اند، نمی‌نگرند؟!»

(۱۲۵)

خلاصهٔ داستان چنین است: ای انسان! تو چون تخم مرغابی هستی که مرغ خانگی زیر پر خود گذارده، از تخم بیرون آمدی، تو را پرورانده، دایه‌گی تو راکرده. از این رو وقتی به ساحل دریا می‌رسی، میل به شناکردن داری. پس خود را به دریا زن؛ اگر هم دایه‌ات تو را بر حذر داشت، مترس.

همان گون که حاج ملّا هادی سبزواری تصریح دارد، این حکایت کوتاه، اشاره به این دارد که اصلِ آدمی که همان نفس ناطقه، روح یا جانِ اوست، از عالمِ دیگر است و برای پرورش یافتن و ورزیده شدن، چند روزی در این عالم مادّی و قفسِ تنگ بدن گرفتار آمده است [نگر: شرح اسرار، ص ۱۸۳] شاهد آن اینکه میل به آن سو دارد. شاید هم این حکایت به مُثُل افلاطونی اشاره داشته باشد. در هر حال، آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۸۴ آمده، مأخذ این داستان، تمثیل موجود در مقالات شمس است. هر چند در نفحات الأُنس جامی، صـص ۴۲۸ ـ ۴۲۹ در ضمن حکایتی از مجدالدین بغدادی به آن اشاره شده است.

تعلیقات دفتر سیوم

(۱۲۶)

اشاره است به داستان ماهان مصری، سرودهٔ نظامی در هفت پیکر و داستان گنبد پیروزه رنگ و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم پنجم. شرح مثنوی شریف، ج ۵، ص ۴۰.

(۱۲۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: مرد شهریِ توانگر با روستاییِ آزمند، دوست و رفیق بود. روستایی هرگاه به شهر می‌آمد، هفته‌هاو ماه‌ها در منزل مرد شهری مهمان بود. شهری از او به نحو شایسته پذیرایی می‌کرد. هر بار روستایی از شهری دعوت می‌کرد تا او نیز به روستا رود تا بتواند زحماتش را جبران کند. این اصرارها نتیجه نمی‌داد تا اینکه فرزندان شهری پدر را وادار کردند دعوت روستایی را بپذیرد. بار سفر بستند و راهی شدند. در طول سفر خوش بودند و لطیفه‌ها گفتند و از استقبال روستایی دل خوش داشتند. پس از مدّت بسیار و طیّ راهِ بس پیچ و خم و طولانی با خستگی به روستا رسیدند. خوشحال که رنجوری و خستگیِ سفر از تن به در خواهند کرد. امّا زهی خیال باطل. چرا که روستایی چنان وانمود کرد که آنها را نمی‌شناسد.

شهری و خانواده‌اش پنج شبانه‌روز در کوچه‌های روستا به سر بردند تااینکه در شب ششم

سرما امانشان را برید. از روستایی خواستند تا لااقل آن شب آنها را در منزل جای دهد تا فردا به شهر خود بازگردند. امّا روستایی چنین نکرد. آلاچیق انتهای باغ را که مخصوص نگهبانی بود به آنها نشان داد. ناچار پذیرفتند و مستقر شدند. در همین بین شبح گرگی از دور نمودار شد. شهری تیری به کمان گذاشت و حیوان را نقش بر زمین کرد. هنگام افتادن حیوان، صدایی از او خارج شد. روستایی برجهید و فریاد برآورد که کُرّه الاغ مرا کُشتی؟!

شهری گفت: آن گرگ بود، نه الاغ.

روستایی نهیب زد: من صدای بادِ الاغِ خویش شناسم.

شهری از رندیِ روستایی در شگفت شد و گفت: تو در این تاریکی خر خود را شناسی، امّا مرا نشناسی؟!

آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۸۹ ـ ۹۰ آمده، مأخذ این داستان، حکایتی است که جاحظ در کتاب البخلاء، ص ۱۷ نقل کرده است.

(۱۲۸)

نگر: الأمالی (شیخ مفید)، ص ۷۵؛ بحارالأنوار، ج ۷، ص ۱۹۵؛ ج ۳۶، ص ۷۲؛ ج ۶۶، ص ۲۴۰، ۲۴۱؛ ج ۷۱، ص ۳۹۷، ۳۹۹ و ج ۸۴، ص ۱۲۰؛ تفسیر فرات، ص ۲۲۶؛ ثواب الأعمال، ص ۱۵۲؛ جامع الأخیار، ص ۱۱۸؛ الکافی، ج ۲، ص ۱۲۵؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۵؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۲۳، ۲۲۷ و وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۶۶.

(۱۲۹)

«إتّق من شرّ من أحسنتَ إلیه»: «از شرّ کسی که به او نیکی کردی پرهیز کن». نگر: احادیث مثنوی، ص ۷۲؛ تذکرة الموضوعات، ص ۶۹؛ تفسیر الثعلبی، ج ۵، ص ۷۱؛ تفسیر القرطبی، ج ۸، ص ۲۰۸؛ کشف الخفاء، ج ۱، ص ۴۳ و با اندکی تفاوت در: الإتقان، ج ۲، ص ۳۴۶.

(۱۳۰)

در آیهٔ ۱۷ تا ۳۲ سورهٔ قلم به این داستان اشاره شده و از اهـل ضـروان بـه اصـحاب‌جنّت (صاحبان بوستان) یاد شده است. در واقع مأخذ این داسـتان آیـات یـاد شـده است. ضـروان روستایی در ۱۲ میلی شهر صنعا بوده. در آنجا پیرمردی کریم می‌زیست که صاحب باغ میوه بود. هنگام باردهیِ درختان، به اندازهٔ خود و خانواده میوه می‌چید و مابقی را به فقرا می‌داد. پس از مرگ، فرزندان به شیوهٔ پدر عمل نکردند و راه خسّت در پیش گرفتند. شبی قرار گذاشتند که به سراغ باغ روند و میوه‌ها برچینند تا صبح هنگام که فقرا می‌آیند، چیزی باقی نماند. صاعقه‌ای آمد و باغ را سوزاند.

(۱۳۱)

در متون روایی نیز شیطان و تمایلات شیطانی به‌گرگ تشبیه شده است. مانند این‌حدیث که می‌فرماید: «إنّ الشیطان ذئب الإنسان کذئب الغنم»: «شیطانْ گرگِ انسـان است، هـمچون گـرگ گوسفندان» مسند احمد، ج ۵، ص ۲۳۳ به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۵، ص ۹۰.

(۱۳۲)

«بعد اللُّتیّا والتی» ضرب المثل تازی است. «التی» موصول مؤنّث و «اللُّتیّا» مصغّر آن است. گویند مردی نخست با زنی کوتاه قد ازدواج کرد، امّا دیری نپایید که مجبور به طلاق شد. سپس با زنی بلند قامت ازدواج کرد. امّا او نیز خلق نیکو نداشت. ناچار طلاقش داد و گفت: «بعد از این دو هرگز ازدواج نخواهم کرد.» حضرت علی (ع) نیز در خطبهٔ پنجم نهج‌البلاغه این ضرب‌المثل را به کار برده است.

(۱۳۳)

شاید به آیهٔ ۳۶ سورهٔ زخرف اشاره داشته باشد که می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ

نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ یعنی: «و هر که از یاد خدای رحمان روی برتابد، شیطانی را بر او چیره کنیم که همراهش باشد.»

(۱۳۴)

«کلّ سرٍّ جاوز الإثنين شاع»: «هر سرّی که از دو نفر بگذرد، فاش می‌شود.» نگر: بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۷۷؛ ج ۷۵، ص ۲۵۱؛ تاریخ مدينة دمشق، ج ۳، ص ۳۳؛ تحف العقول، ص ۳۶۸؛ خاتمة المستدرک، ج ۱، ص ۳۰۵؛ شرح أُصول الكافي (مولی‌صالح‌مازندرانـی)، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ج ۹، ص ۱۳۱ و الکافی، ج ۲، ص ۲۲۴.

(۱۳۵)

داستان هاروت و ماروت برگرفته از حکایتی است که مفسّران در ذیل تفسیر آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره روایت کرده‌اند. اجمال آن اینکه: فرشتگان آدمیان را به دلیل خـطا و گـناهانشان سـرزنش می‌کردند. خطاب الهی آمد که چنین مکنید که اگر شهوت در درون شما نیز بود، چه بسا از آدمیان بدتر بودید. اگر می‌خواهید که بر شما روشن شود، بهترین و برترین خود را برگزینید.

فرشتگان سه فرشته با نام‌های عزا، عزایا و عزازیل را برگزیدند. خدای تعالی سرشت آدمیان را در درون آنها نهاد و به زمین گرفتارشان کرد.

عزازیل بزودی دریافت که نمی‌تواند خود را از گناهان باز دارد، از خدای تعالی خواست او را به میان فرشتگان بازگرداند. چنین شد.

عزا و عزایا [یا هاروت و ماروت] روزی زنی بسیار زیبا به نام زهره را دیدند و دلباخته‌اش شدند. زن از همسر خویش به آنها شکایت کرد. آنها او را از شوی‌اش جدا کردند تا قصدِ وی کنند. به‌جایی خلوت رفتند. زهره گفت: من هنوز از شوی‌ام هراسان‌ام، به فرمانِ شما نخواهم بود مگر آن که او را به قتل برسانید. چنین کردند. سپس آنها را به بت‌پرستی و می‌خوارگی خواند و آنها برای رسیدن به وصال زهره فریفته شدند و چنان کردند. چون قصدِ او کردند، گفت: نام بـزرگ

الهی را به من بیاموزید. چنین کردند. او به آسمان شد؛ و این دو ناگاه به خویش آمدند و از کردهٔ خویش پشیمان گشتند و ...

نگر: **قصص سورآبادی**، صص ۱۶ـ۱۷؛ **بحر در کوزه**، ص ۳۰۴؛ **سرّ نی**، ص ۱۴۲ بـه‌نقل از **تفسیر شریف مثنوی**، ج ۱، صص ۸۳ـ۸۲.

(۱۳۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: مارگیری برای گرفتنِ مار به کوهساران می‌رود. پس از جستجوی فراوان با ماری بر می‌خورد که در اثر شدّت سرما به مار مُرده شبیه بود. مار را به زنجیر می‌کشد و با خود به شهر می‌برد تا معرکه بگیرد و پول فراوانی جمع کند. در کنار رود دجله در شهر بغداد معرکه‌گرفت. بتدریج بر اثر گرما، مار جانِ دوباره یافت و زنجیرها را پاره‌کرد. جمعیت از مشاهدهٔ این صحنه گریختند. در این میان، برخی زیر دست و پا جان سپردند. مارگیر نیز در اثر حملهٔ مار کُشته شد. نیکلسون در **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر سوم، ص ۱۰۸۵ پیش از ارجاع این داستان به **مرزبان‌نامه**، آن را شرح و بسط افسانهٔ ازوپ می‌داند. و در **شرح مثنوی شریف**، ج ۵، ص ۱۵۱ به باب دوم **مرزبان نامه** ارجاع داده شده است.

(۱۳۷)

شاید اشاره باشد به آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره که می‌فرماید: ﴿**إنّا للّه و إنّا إلیه راجعون**﴾: «همه از اوییم و به سوی‌اش باز می‌گردیم.»

(۱۳۸)

خلاصهٔ داستان چنین است: هندیان فیلی آورده و در خانه‌ای تاریک قراردادند. مردم که تا آن زمان فیل ندیده بودند، برای تماشا آمدند. چون خانه تاریک بود، به ناچار هر یک قسمتی از بدن فیل را لمس می‌کرد و آن را با چیزهای دیگر اشتباه می‌گرفت. آن که دست بر خرطوم می‌کشید،

آن را ناودان می‌انگاشت. آن که پای فیل را لمس می‌کرد، آن را ستون می‌پنداشت و دیگری که دست بر کمر فیل می‌کشید، آن را تختی بزرگ تصوّر می‌کرد. در حالی که اگر شمعی روشن بود، تاریکی از میان می‌رفت و همگان فیل را می‌دیدند و اختلافی باقی نمی‌ماند.

مأخذ این داستان براساس آنچه در **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۹۷ آمده، **مقابسات**، ابوحیّان توحیدی، ص ۲۶۹ و **حدیقة الحقیقة** سنایی، ص ۶۹ است. امّا گویا غزالی نیز در **احیاء علوم‌الدین**، ج ۴، ص ۶ و **کیمیای سعادت** همین داستان را روایت کرده است.

(۱۳۹)

شاید اشاره باشد به حدیثی که از اَنَس روایت شده، مبنی بر اینکه «إنّ رجلاً کان یکتب للنبیّ و قد کان قرأ البقرة و آل‌عمران؛ و کان الرجل إذا قرأ البقرة و آل‌عمران جدّ فینا»: «کسی که سوره‌های بقره و آل‌عمران را پیش از این تلاوت کرده بود، برای پیامبر (ص) کتابت می‌کرد؛ و هر که آن دو سوره را می‌خواند، نزد ما بزرگی می‌یافت» همان‌گونه که در **شرح مثنوی**، دفتر سوم، صص ۲۱۵ ـ ۲۱۶ آمده است، در **احادیث مثنوی**، ص ۷۸ بیت مولانا به روایت یاد شده ـ که منقول از **مسند احمد** و **نهایة ابن‌اثیر** است ـ ارجاع داده شده، در حالی که در روایتْ سخن از قرائت است و مولانا به حفظ اشاره دارد.

(۱۴۰)

خلاصهٔ داستان چنین است: عاشقی پس از مدّتها به دیدار معشوق نایل شد. معشوق وی را پیش خویش نشاند. عاشق نامه‌هایی را که در دوران هجران برای معشوق نوشته بود، یک‌یک بیرون آورد و خواند. معشوق که خسته شده بود، گفت: تو این نامه‌ها را برای چه نوشتی؟ مگر برای وصالِ من نبوده؟ اگر چنین است که اکنون در کنار منی و خواندنِ این نامه‌ها جز از بین بردن عمر چیزی بیش نیست.

عاشق می‌گوید: آری می‌دانم که اکنون در کنار توأم، ولی نمی‌دانم چرا آن احساسی که در دوران فراق داشتم اینک ندارم.

معشوق می‌گوید: زیرا تو در واقع، عاشقِ احوال خودی، نه عاشق من.

مأخذ این داستان آن‌گونه که در **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، صص ۹۹ـ ۱۰۰ آمده، **الأغانی**، ج ۱۸، ص ۱۸۴ و **محاضرة الادباء** راغب اصفهانی است.

(۱۴۱)

خلاصهٔ داستان چنین است: درویشی به نام ابوالخیر تیتانی در کوهساری به‌ریاضت و سیر و سلوک می‌پرداخت و از درختان میوهٔ آنجا طعام می‌گرفت. روزی با خدای خود عهد کرد که تنها از میوه‌هایی که روی زمین ریخته استفاده کند و میوه‌ای از درختان نچیند. چندی گذشت، حق تعالی برای امتحان او چنان کرد تا دیگر میوه‌ای روی زمین نریزد. درویش تنها تا پنج روز بر پیمان خود بود، سرانجام طاقت از کَفَش بیرون رفت و به سراغ درختان رفت و میوه چید. خدای تعالی نیز به دلیل این پیمان‌شکنی او را به عذابی دنیایی گرفتار کرد. بدین گونه که روزی مأموران حکومتی به سراغ دزدانی که در آن کوهسار پنهان شده بودند، آمدند و آنها را دستگیر کردند. براساس حکم صادره، یک دست و یک پای‌شان را بریدند. نوبت که به درویش رسید، یک دستش را بریدند. در همین هنگام یکی از مأموران از راه رسید. او که درویش را می‌شناخت، بر یارانِ خود نهیب زد که چه می‌کنید؟! او دزد نیست، بلکه از اولیای الهی است. آنها نادم شدند و عذرخواه. درویش گفت: شما راتقصیری نیست. من جزای پیمان‌شکنی را دیدم. سپس دوباره از خلق خلوت گزید و به زنبیل بافی مشغول شد.

روزی نابه‌هنگام شخصی در رسید و دید که درویش با دو دست زنبیل می‌بافد. درویش از او خواست تا این کرامت را پنهان کند. امّا بتدریج همه مطّلع شدند. درویش خطاب به حق تعالی گفت: حکمتِ افشای این راز چیست؟ حق تعالی فرمود: مردم به تو گمانِ بد داشتند. کرامتِ تو را بر ایشان آشکار کردم تا به‌مرتبت والایت پی برند.

درویش به دلیل آنکه یک دستش بریده شده بود، به «شیخ اَقطع» یعنی شیخ دست‌بریده یا شیخ یک دست شهره شد.

مأخذ این داستان بنابر آنچه در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۱ آمده تلبیس ابـلیس ابوالفرج ابن جوزی، ص ۲۱۸ است. برای آگاهی از شرح حال تیتانی نگر: تذکرةالأولیـا، ذیـل احوال ابوالخیر اقطع؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، صص ۷۳ـ۷۴ و طبقات الصوفیة، صص ۴۷۱ـ۴۷۴.

(۱۴۲)

نگر: الأمالی (شیخ طوسی)، ص ۴۱۸؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۰۹، ۲۲۹، ۲۶۸، ۲۶۹؛ ج ۵۸، ص ۵۰؛ التهذیب، ج ۱، ص ۴۶۶؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن ابی‌الحدید)، ج ۶، ص ۳۷۹ و الکافی، ج ۳، صص ۲۴۴ـ۲۴۵.

(۱۴۳)

«الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا»: «مردمان خوابند. آن‌گاه که میرند، بیدار شوند.» نگر: الإختصاص، ص ۲۵۳؛ إرشادالقلوب، ج ۱، صـص ۸۵ـ۸۶؛ أعـلام‌الدیـن، ص ۱۱۴، ۱۵۱؛ الأمـالی (شـیخ صدوق)، ص ۳۲۸، ۵۲۱؛ الأمالی (شیخ طوسی)، ص ۴۵۸؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۷۶؛ ج ۷، ص ۲۱۱؛ ج ۸، ص ۱۱۸، ۱۷۶، ۱۹۰؛ ج ۱۲، ص ۱۰۰۴، ج ۸۰، ص ۴۹، ص ۱۲۶؛ ج ۸۳، ص ۲۵۲؛ ج ۸۴، ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۵۹؛ ج ۸۵، ص ۷؛ ج ۹۰، ص ۸۱، ۸۳، ۱۶۸؛ ج ۹۱، ص ۱۸۹؛ ج ۹۳، ص ۳۶۷؛ ج ۹۴، ص ۹۹؛ ج ۱۰۱، ص ۷۰؛ تأویل الآیات، ص ۶۰۵؛ تفسیر فرات، ص ۴۰۸؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۱؛ الخصال، ج ۱، ص ۸۳، ۸۴، ۹۱؛دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۰۵، ۳۵۱؛ دلائل الإمامة، ص ۲۹۹؛ روضة الواعظین، ج ۲، ص ۳۷۱، ۴۵۸؛ سعدالسعود، ص ۴۸؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۳۵؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۶۸؛ ج ۴، ص ۷۳؛ عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۶۵؛ المحاسن، ج ۱، ص ۴؛ ج ۲، ص ۳۸۷؛ مشکاة الأنوار، ص ۱۴۸، ۱۹۷؛ مـعانی الأخـبار، ص ۲۵۰، ۳۱۴؛ الکـافی، ج ۲، ص ۲۴۰، ۶۴۵؛ ج ۴، صـص ۵۰ـ۵۱؛ ج ۸، ص ۱۴۰؛ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۴؛ ج ۴، ص ۳۵۸؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ج ۶، ص ۴۱۵؛ ج ۷، ص ۱۸۹ و....

(۱۴۴)

گویا این داستان برگرفته شده از **مقالات شمس**، ج ۱، ص ۱۰۸ است. خلاصهٔ آن اینکه قاطری رو به شتری می‌کند و می‌پرسد: چگونه است که در پستی و بلندیها وراه‌های باریک، من بر زمین می‌افتم و تو نمی‌افتی؟!

شتر پاسخ می‌دهد: چون من چشمان قوی و گردنی بلند و افراشته دارم، در آغاز راه، تا انتها را می‌بینم. از این رو به زمین نمی‌افتم.

(۱۴۵)

گویند فضیل عیّاض از عارفان به نام، روزی هر دو فرزند خویش را از دست داد.اهل خانه همه شیون و زاری می‌کردند، امّا او آرام بود و تبسّمی بر لب داشت. با تعجّب علّت را پرسیدند، گفت: من نیز به دو فرزندم علاقه‌مندم. گریه و شیون هنگامی رواست که فراق و هجرانی باشد. امّا من به لطف الهی چشمانم به‌حقیقت عالم گشوده شده و عزیزانم را نه در خواب که در بیداری نیز می‌بینم. نگر: **حلیة الاولیاء**، ج ۸، ص ۱۰۰؛ **رسالهٔ قشیریه**، ص ۹ و **تذکرةالاولیاء** ج ۱، ص ۸۴ به نقل از **شرح جامع مثنوی**، ج ۳، صص ۴۵۵ ـ ۴۵۶.

(۱۴۶)

عبدالمنعم بن محمّد بن ابی‌المضاد دَقوقی (زنده در ۶۴۰هـ. ق) از عرفای بزرگ که در حَماة [= شهری در غرب سوریه] اقامت داشته، پیوسته در سفر بود و به دنبال اولیای الهی. در جریان یکی از این سفرها به ساحلی می‌رسد. در ساحل، هفت شمع فروزان می‌بیند که شعله‌شان به افلاک می‌رسد. آن هفت شمع، یک شمع می‌شوند. دوباره آن شمع، هفت شمع می‌شود و آن هفت شمع، هفت مرد نورانی می‌گردند. کمی که نزدیکتر می‌رود، هفت مرد به صورت هفت درخت انبوه و پُرمیوه نمایان می‌شوند. کمی نزدیکتر می‌رود. هفت درخت، یک درخت می‌شوند. سپس همان هفت درخت را می‌بیند که یکی جلوتر قرار دارد و ما بقی چون جماعتِ

نمازگزاران به او اقتدا کرده و رکوع و سجود می‌کنند. اندکی بعد دوباره به‌هفت مرد تبدیل می‌شوند.

دقوقی نزدیک رفت و سلام داد و آنها پاسخش دادند و به نام صدایش کردند. او متعجّب شد که اینان مرا از کجا می‌شناسند؟!

گفتند: مگر نه این است که مردان خدا از درون همگان آگاهند؟

سپس از او خواستند تا به نماز ایستد وایشان بدو اقتدا کنند. چنین کرد. در اثنای نماز، کشتی‌ای دید که در طوفان گرفتار آمده و مسافرانش با مرگ دست و پنجه نرم می‌کنند، دلش به رحم آمد با گریه و تضرّع دعایشان کرد. دعا به درگاه الهی مقبول افتاد و کشتی و مسافرانش نجات یافتند و به ساحل رسیدند. در همان هنگام، نماز به‌انجام رسید. همین که دقوقی پشت سر را نگریست تا ببیند آنها کیان‌اند و چه می‌گویند، دید هیچ کس نیست.

نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۰۷ ـ ۱۱۰.

(۱۴۷)

«أشدّ البلاء علی الأنبیاء ثمّ علی الأولیاء ثمّ الأمثل فالأمثل»: «سخت‌ترین بلایا نخست متوجّه پیامبران می‌شود سپس اولیا و به همین ترتیب» نگر: الأمالی (شیخ طوسی)، ص ۶۵۹؛ بحارالأنوار، ج ۱۲، ص ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۵۵؛ ج ۱۹، ص ۶۰؛ ج ۶۴، ص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۳۱؛ ج ۷۰، ۲۸؛ ج ۷۴، ص ۱۴۲؛ ج ۷۸، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵؛ تحف العقول، ص ۳۹؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج ۳، ص ۱۹۷، ۴۱۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۸۹؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۱، ص ۳۸۰؛ تفسیر القرطبی، ج ۱۳، ص ۳۲۵؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ج ۲، ص ۴۵۴؛ ج ۱۳، ص ۳۲۵؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ج ۲، ص ۴۵۴؛ ج ۳، ص ۴۴۶؛ التمحیص، ص ۴، ۳۹؛ تنزیه الأنبیاء، ص ۹۲؛ ص ۹۲؛ السیرة النبویة، ج ۴، ص ۴۷۱؛ شرح اصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۱، ص ۲۴۹، ۲۵۷؛ ج ۲، ص ۳۰؛ ج ۹، ص ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۹؛ حلیة الأبرار، ج ۱، ص ۱۴۴، ۲۷۹؛ ج ۲، ص ۱۰۷؛ الخصال، ص ۴۰۰؛ علل الشرایع، ج ۲،

ص ۴۴؛ قصص الأنبیاء (راوندی)، ص ۲۷۷؛ قصص‌الأنبیاء (ابن‌کثیر)، ج ۱، ص ۳۶۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۵۲، ۲۵۹،؛ مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱؛ مشکاة الأنوار، ص ۵۶؛ مناقب آل أبی‌طالب، ج ۱، ص ۱۵۸ و وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۹۰۶، ۹۰۷.

(۱۴۸)

«حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاثة: الطیب و النساء و قرّة عینی فی الصلاة»: «از دنیای شما سه چیز محبوب من است: عِطر، زن و نور چشمام نماز» برای اطّلاع از مأخذ این حدیث نبوی نگر: أحکام القرآن (جصاص)، ج ۳، ص ۴۵۴؛ أحکام القرآن (ابن عربی)، ج ۳، ص ۱۱۴؛ الإستذکار، ج ۱، ص ۳۶۵؛ إعانة الطالبین، ج ۳، ص ۳۰۸؛ إمتاع الأسماع، ج ۷، ص ۹۲، ۱۹۳؛ إیضاح المکنون، ج ۱، ص ۲۳۱؛ بحارالأنوار، ج ۷۳، ص ۱۴۱؛ ج ۷۹، ص ۲۱۱؛ ج ۱۱۰، ص ۲۰۰؛ البدایة والنهایة، ج ۶، ص ۳۰۰؛ تذکرة‌الموضوعات، ص ۲۴؛ تفسیر ابن‌عربی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۳۷۰؛ تفسیر الآلوسی، ج ۴، ص ۶؛ تفسیر البیضاوی، ج ۲، ص ۶۸؛ تفسیر السلمی، ج ۲، ص ۱۰۵؛ تفسیر الرازی، ج ۲۳، ص ۲۱۳؛ تفسیر القرطبی، ج ۱۰، ص ۵۶؛ تفسیر النسفی، ج ۱، ص ۱۶۸؛ تنزیل الآیات، ص ۵۶۰؛ جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۴؛ ج ۳، ص ۱۰۵؛ الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۵۶۷؛ حاشیة السندی، ج ۶، ص ۲۱۸؛ الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۶۳؛ الخصال، ص ۱۶۵؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۱، ص ۴۱۵؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۷۸؛ شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۹، ص ۳۴۱؛ عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۲۹۶؛ کشف الخفاء، ج ۱، ص ۳۳۸، ۳۳۹؛ الکشّاف، ج ۱، ص ۴۴۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۵۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۴۲ و....

(۱۴۹)

اشاره است به حدیث نبوی معروف «الحرب خُدعة»: «جنگ، نیرنگ است.» نگر: أحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۲۹، ۵۳۲؛ الإرشاد، ج ۱، ص ۱۶۳؛ أُسد الغابة، ج ۵، ص ۳۴، ۵۹۵؛ إکمال الکمال، ج ۱، ص ۵۲؛ الأمالی (شیخ طوسی) ص ۲۶۱؛ الإیضاح، ص ۴۹؛ بحار الأنوار، ج ۲۰،

ص ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۴۶؛ ج ۲۱، ص ۷۸؛ ج ۳۲، ص ۶۱۷؛ ج ۳۳، ص ۳۳۱، ۳۵۴؛ ج ۴۱، ص ۹۲؛ ج ۴۲، ص ۱۸۸؛ ج ۴۴، ص ۲۹؛ ج ۶۸، ص ۱۰؛ ج ۶۹، ص ۲۵۴؛ ج ۹۷، ص ۲۷، ۳۱، ۴۲؛ ج ۱۰۸، ص ۲۸۷ و ج ۱۱۰، ص ۳۵۹؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۱۵؛ ج ۵، ص ۱۰۳؛ ج ۹، ص ۲۶۸؛ ج ۱۳، ص ۲۳۳؛ ج ۱۴، ص ۷۶؛ التاریخ الکبیر، ج ۳، ص ۴۳۶؛ ج ۵، ص ۲۶۳؛ ج ۶، ص ۲۱۵؛ تـاریخ مـدینة دمشـق، ج ۲، ص ۳۲؛ ج ۵، ص ۱۶۲؛ ج ۲۸، ص ۲۶؛ ج ۲۹، ص ۹۸؛ ج ۳۴، ص ۲۴۲؛ ج ۴۲، ص ۴۱۴؛ ج ۴۸، ص ۴۸؛ ج ۵۰، ص ۲۰۲؛ ج ۵۷، ص ۴۳۴؛ ج ۵۸، صص ۱۹۴ـ۱۹۵؛ ج ۶۱، ص ۱۹۶؛ تذکرة الحفّاظ، ج ۲،ص۴۵۷؛ ج ۳، ص ۱۱۵۹؛ التعدیل و الترجیح، ج ۱، ص ۴۲۸؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص۱۵۱؛ تـفسیر القـرطبی، ج ۸، ص ۳۳؛ ج ۱۴، ص ۱۳۶؛ تفسیر مجمع البیان، ج ۸، ص ۱۳۴؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۳۸۱؛ ج ۴، ص ۲۰۹؛ تنزیه الأنـبیاء، ص ۲۰۲؛ تـهذیب الأحکـام، ج ۶، صـص ۱۶۲ـ۱۶۳؛ تـهذیب الکـمال، ج ۲۸، ص ۵۹؛ الثقات، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ج ۲، ص ۲۸۸؛ الجرح و التعدیل، ج ۴، ص ۱۹؛ ج ۶، ص ۱۴۵؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۱۸۱؛ ذیل تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۷؛ سفینة البحار، ج ۱، ص ۳۸۲؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۰۴؛ ج ۱۱۱، ص ۱۳۳؛ ج ۱۸، ص ۲۵۹؛ السیرة النبویة، ج ۳، ص ۲۱۴، ۲۱۷؛ سیرة النبیّ(ص)، ج ۳، ص ۷۱۲؛ شـرح الأخـبار، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ج ۲، ص ۲۸۶؛ الصراط المستقیم، ج۳، ص ۱۵۱؛ ضعفاء العقیلی، ج ۳، ص ۱۷۵، ۴۵۶؛ ج ۴، ص ۲۲۰؛ طبقات المحدثین باصبهان، ج ۳، ص ۳۲۴؛ الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۴۴؛ العمدة، ص ۴۵۸، ۴۶۰؛ علل الدار قطنی، ج ۳، ص ۲۲۷؛ عیون الأثر، ج ۳، ص ۴۳؛ فـتح القـدیر، ج ۲، ص ۲۹۴؛ قـرب الاسناد، ص ۱۳۳؛ الکافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ الکامل (عبدالله بن عدی)، ج ۱، ص ۴۰؛ ج ۲، ص ۴۳۰؛ ج ۳، ص ۳۲؛ ج ۴، ص ۲۵۱؛ ج ۵، ص ۲۰۶؛ ج ۶، ص ۳۹۸؛ کشف الغمّة، ج ۱، ص ۱۲۷، ۲۳۱؛ کنز الفوائد، ص ۲۶۶؛ لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۴۶؛ مدینة المعاجز، ج ۲، ص ۱۸۸؛ المسائل العکبریة، ص ۱۲۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۹۴؛ ج ۱۱، صص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ ج ۱۶، ص ۷۵؛ المســتجاد مــن الإرشــاد، ص ۱۰۲؛ مـناقب آل أبـی‌طالب، ج ۲، ص ۱۹۵، ص ۳۲۸؛ مـناقب أمیرالمؤمنین (ع)، ج ۲، ص ۳۳۰؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۸ و وسـائل الشـیعة، ج ۱۱، صص ۱۰۲ـ۱۰۳؛ ج ۱۶، ص ۱۷۰.

(۱۵۰)

«لی مع اللّه وقتٌ لایسعنی فیه ملکُ مقرّبُ و لانبیٌّ مرسلُ»: «مرا با خدا زمانی است که در آن نه پذیرای فرشتهٔ مقرّب می‌شوم و نه پیامبر مرسل» نگر: بحارالأنوار، ج ۱۸،ص ۳۶۰؛ ج ۷۹، ص ۲۴۳؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸ و شرح اُصول الکافی (مولی صالح مـازندرانـی)، ج ۳، ص ۸۲، ۱۶۲.

(۱۵۱)

«قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمن»: «قلب مؤمن میان دو انگشت خدای رحمان است» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۳۹ و عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۴۸؛ ج ۴، ص ۹۹.

(۱۵۲)

اشاره است به مضمون این سخن امام علی (ع) که می‌فرماید: «عرفتُ اللّه بفسخ العزائـم»: «خدای را به گسیخته شـدن تـصمیمهای قـطعی شـناختم.» نـهج‌البـلاغه، حکـمت ۲۵۰ و در: بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۹۷؛ ج ۸۳، ص ۱۸۹؛ ج ۸۴، ص ۳۰۳؛ ج ۸۷، ص ۲۳۹؛ ج ۹۸، ص ۳۰۲ و نورالبراهین، ج ۱، ص ۱۶۴.

(۱۵۳)

اشاره است به قصّهٔ مفصّل و معروفی که در کلیله و دمنه، صص ۲۰۷ ـ ۲۰۲ آمده ودر بیت ۲۷۳۸ دفتر سوم مثنوی بدان پرداخته است. اجمال آن اینکه: گروهی از پیلها به سرزمینی کـه خرگوشها در آن می‌زیستند، آمدند تا از چشمهٔ زلالی که آنجا بود گاه و بی‌گاه سـیراب شـوند. خرگوشها در این آمد و شد زیر دست و پای پیلها له می‌شدند. از این رو، خرگوشی دانا و زیرک چاره‌ای اندیشید. پیش شاهِ پیلان رفت و گفت: من فرستادهٔ ماهِ تابانم. ماه تابان فرمود: این چشمه از آنِ من است. اگر زین پس به سراغ آن آیید، مجازاتتان می‌کنم. اگر در این تردید دارید، در شب

چهاردهم به سراغ چشمه آیید. اگر خرطوم خود در آن زنید، مرا آزرده خواهید دید. پیلان چنان کردند و چون در اثر لرزش آب، تصویر ماه را لرزان دیدند، ترسیدند و از چشمه دور شدند.

(۱۵۴)

برگرفته شده از آیهٔ ۸ سورهٔ اسراء که می‌فرماید: ﴿إن عدتم عدنا﴾: «اگر بازگردید، باز می‌گردیم.»

(۱۵۵)

«الإنسان عبيد الإحسان»: «آدمی بندهٔ احسان است.» نگر: بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۱۱۷؛ شرح کلمات أميرالمؤمنين (ع)، ص ۱۰ و نهج السعادة، ج ۵، ص ۷۰.

(۱۵۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: در میان بیابانی سخت‌گرم و سوزان. گروهی از شدّت تشنگی در حال مرگ بودند. به دستور پیامبر (ص) به پشت تپه‌های شنی رفتند غلامی سیه‌چرده سوار بر شتر با مشکی پُر آب یافتند. او را به نزد پیامبر(ص) آوردند. به دستور حضرت، همه از آبِ آن مشک نوشیدند، مَرکبهای خود را سیراب کردند و مشکها را پُر آب. همگان از این معجزه درشگفت شدند. غلام دگرگون شد و اسلام آورد. پیامبر دست بر چهره‌اش‌کشید، در دم سفید شد. حضرت، وی را مأمور کرد تا به دیار خویش رود و ماجرا را باز گوید. ...

در مآخذ قصص و تمثيلات مثنوی، صص ۱۱۷ ـ ۱۱۸ این داستان با تفاوتی چند از صحيح مسلم، ج ۲، صص ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ صحيح بخاری، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۱۷۵ و دلايل النبوّة، ج ۲، ص ۱۴۶ نقل شده است. علّامه مجلسی نیز در بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۳۴ به روایت دیگری از این ماجرا اشاره کرده است.

(۱۵۷)

«کنتُ نبیّاً و آدم بین الماء و الطین»: «من آن‌گاه که آدم در مرحلهٔ آب و گل بود، پیامبر بودم» نگر: بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ ج ۱۸، ص ۲۷۸؛ ج ۶۵، ص ۲۷؛ ج ۹۸، ص ۱۵۴؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۲۱؛ مفتاح الفلاح، ص ۴۱ و مناقب آل أبی‌طالب، ج ۱، ص ۲۱۴.

(۱۵۸)

عبارت «لا تأسوا علی مافاتکم» اقتباسی است از آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید که می‌فرماید: «لکیلا تأسوا علی مافاتکم»: «تا بدانچه از شما فوت شده، اندوه مخورید.»

(۱۵۹)

«المجتهد یخطئ و یصیب» یعنی «مجتهد گاه خطا می‌کند و گاه به واقع می‌رسد.» این یک قاعدهٔ اصولی و فقهی است و اشاره به این دارد که تمامی ادلّه‌ای که مجتهد برای استنباط احکام شرعی به‌کار می‌بندد، یقینی نیست و به طور قطع وی را به حکم واقعی موضوعات نمی‌رساند، بلکه برخی از ادلّه مانند اخبار واحدی که راویِ آنها ثقه و مورد اطمینان است، ظنّی است. از این‌رو، امکان دارد او را به حکم واقعی نرساند و به خطا برود. مواردی که به حکمی شک داریم و دلیل قطعی نداشته و به اصول عملیه چون برائت، استصحاب یا احتیاط عمل می‌کنیم نیز این گونه است.

(۱۶۰)

این سخن جنید که: «العبد إذا کسّف نفسه صار عبداً و إذا لطف صار ربّاً» بدین معناست: «بنده آن‌گاه که نفسِ خود را تیره ساخت، برده می‌شود و آن‌گاه که تلطیفش کرد، خدایی می‌شود.»

(۱۶۱)

«لایحمل عطایا الملوک الّا مطایاه»: «عطایا و بخشش‌های پادشاهان را جز استرانشان حمل نکنند» مأخذ این سخن یافت نشد.

(۱۶۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: در بخار پادشاهی حکومت می‌کرد به نام صدرجهان. وزیری داشت که مرتکب خطایی بزرگ شد. از این‌رو، به مدّت ده سال از شاه دوری گزید و به دیگر شهرها گریخت. امّا تاب دوری نیاورد و چون عاشق و دلباختهٔ صدرجهان بود، تصمیم گرفت باز گردد. هر چه او را از این کار نهی کردند، فایده نداشت. بالاخره روزی بازگشت و به قصر پادشاه قدم گذاشت. با دیدنِ صدرجهان، بی‌هوش شد. اطرافیان هر چه کردند، به هوش نیامد. پادشاه دریافت که تنها از راه محبّت به هوش خواهد آمد. از این رو، نوازش‌اش کرد تا هوش آمد.

آن‌گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۱ آمده، مأخذ این داستان لباب الالباب عوفی، ج ۱، ص ۱۷۵ است.

(۱۶۳)

ترجمهٔ این مثل عربی است که «الصبر مفتاح الفرج»: «صبر، کلید گشایشهاست» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۷۵؛ تفسیر الآلوسی، ج ۱، ص ۲۴۹؛ ج ۱۲، ص ۱۷۶؛ ج ۱۳، ص ۱۸۸؛ تفسیر الرازی، ج ۱۸، ص ۸۵؛ ج ۱۹، ص ۹۷؛ شرح اصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۲۸۰؛ ج ۹، ص ۲۰۳؛ ج ۱۲، ص ۱۰۵؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن ابی‌الحدید)، ج ۲۰، ص ۳۰۷؛ الفرج بعد الشدّة، ج ۱، ص ۳۷ و کشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۱.

(۱۶۴)

خلاصهٔ داستان چنین است: در گذشته‌ها مسجدی در شهر ری در شمال ابن‌بابویه وجود داشت به نام مسجد «ماشاءاللّه» که هر کس شب در آن به سر می‌برد، می‌مُرد. آوازهٔ این مسجد به شهرهای اطراف نیز رسیده بود و همگان از اینکه شب را در آنجا بسر برند، می‌ترسیدند. تا اینکه روزی غریبه‌ای وارد شهر می‌شود و سراغ مسجد را می‌گیرد. مردم او را از شبهای مسجد باخبر می‌سازند. امّا او اصرار می‌کند که شب را در آن مسجد بخوابد و چنین می‌کند. شب هنگام صدای

بلندی را می‌شنود که می‌گوید: «ای آنکه در مسجد خوابیده‌ای الآن به سراغت خواهم آمد.» این ندا پنج بار تکرار می‌شود، امّا غریبه نمی‌هراسد و در پاسخ می‌گوید: «من از مرگ هراسی ندارم، هر که هستی بیا.» بدین ترتیب طلسم مسجد شکسته می‌شود و از هر سو طلا و جواهر فرو می‌ریزد.

دربارهٔ مأخذ این داستان نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۲۲ـ۱۲۳.

(۱۶۵)

اشاره است به حدیثِ «الحزم سوءالظنّ» نگر: بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۲۲۷؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۱۴؛ تحف العقول، ص ۷۹؛ میزان الإعتدال، ج ۴، ص ۳۴۴ و ینابیع المودّة لذوی القربی، ج ۲، ص ۴۱۷.

(۱۶۶)

«المؤمن مرآة المؤمن»: «مؤمن آینهٔ مؤمن است.» نگر: بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۲۶۸، ۲۷۰؛ ج ۷۴، ص ۲۷۱، ۴۱۴؛ بشارة المصطفی، ص ۲۶؛ تحف العقول، ص ۱۷۱؛ جامع الأخبار، ص ۸۵؛ مجموعة ورّام، ج ۱، ص ۹۴ و مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۸.

(۱۶۷)

«کلّ إناءٍ یترشّح بما فیه» نگر: المستقصی، ج ۲، ص ۲۳۴ و مجمع‌الأمثال، ج ۲، ص ۱۹۲ مضمون این مصرع باباافضل است که به صورت مثل درآمده: «از کوزه همان برون تراود که در اوست» نگر: دیوان بابا افضل، ص ۲۳.

(۱۶۸)

اشاره است به آیهٔ ۲۴ سورهٔ ابراهیم: «ألم تر کیف ضرب‌اللّه مثلاً کلمةً طیّبةً کشجرةٍ طیّبةٍ

أصلُها ثابتٌ و فرعُها فی السماء»: «آیا ندیدی خدای چگونه برای گفتار پاکیزه، درخت پاکی را مثال زد که ریشه‌اش استوار و شاخه‌ایش در آسمان است؟»

(۱۶۹)

اشاره است به این حدیث نبوی که می‌فرماید: «ألا اُخبرکم بأهل الجنّة کلُّ ضعیفٍ متضعّفٍ لو أقسم علی اللّه لأبرَّه»: «آیا به شما خبر ندهم از اهل بهشت؟ اهل بهشت هر ناتوانِ ناتوان‌نماست که اگر به خدا سوگند خورد، آن را نمی‌شکند» نگر: احادیث مثنوی، ص ۱۰۳؛ أسد الغابة، ج ۱، ص ۳۶۰؛ تاج‌العروس، ج ۱۲، ص ۳۳۷؛ التاریخ الکبیر، ج ۳، ص ۹۳؛ التخویف من النار، ص ۲۷۳؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۴۳۱؛ تفسیر البغوی، ج ۴، ص ۳۷۸؛ تفسیر القرطبی، ج ۱۸، ص ۲۳۳؛ تهذیب الکمال، ج ۲۸، ص ۲۳۳؛ الدیباج علی مسلم، ج ۶، ص ۱۹۲، ۱۹۳؛ریا ض الصالحین، ص ۱۷۶؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۷۸؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۱۶؛ السنن الکبری (بیهقی)، ج ۱۰، ص ۱۹۴؛ السنن الکبری (نسائی)، ج ۶، ص ۴۹۷؛ شرح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۸۱، ۱۸۶؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۲، ص ۴۹۲؛ صحیح البخاری، ج ۶، ص ۷۲؛ ج ۷، ص ۲۲۴؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۵۴؛ مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۲۶۵؛ مسند أحمد، ج ۴، ص ۳۰۶ و... .

(۱۷۰)

شش سال پس از هجرت، در ماه ذوالقعده، رسول خدا (ص) به همراه ۱۵۰۰ تن از مسلمانان مدینه برای ادای مناسک حج به سمت مکّه حرکت کرد. قریش، خالد و عکرمه را برای منحرف کردن پیامبر (ص) فرستادند. حضرت در محلّی به نام حُدیبیّه فرود آمد و بدانها اعلام داشت که قصد جنگ ندارد، بلکه برای زیارت خانهٔ خدا آمده است. امّا آنها نپذیرفتند. سرانجام عهدنامه‌ای تنظیم و به امضای طرفین‌رسید. مفاد این عهدنامه گرچه در ظاهر به سود کفّار قریش بود، امّا در نهایت به پیروزی مسلمانان انجامید.

تعلیقات دفتر چهارم

(۱۷۱)

خلاصهٔ داستان اینکه روزی یکی از جهود رو به حضرت علی (ع) کرد و گفت:اگر به توانایی خدا ایمان داری، خود را از بالای این بام به زمین افکن تا ببینم می‌تواندنگهدار تو باشد یا نه؟ و تو چه قدر ایمان داری؟

حضرت در پاسخ فرمود: آری او نگهدار است، امّا بنده را چه رسد که خدای را بیازماید. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۰.

(۱۷۲)

گویا حضرت داود (ع) به وحی الهی مأمور می‌شود، خانه‌ای بسازد. امّا او نخست برای خود خانه‌ای می‌سازد و آنگاه که به ساختنِ خانهٔ خدا مشغول می‌شود، پس از تمام شدنِ دیوارها، خانه فرو می‌ریزد. وحی می‌رسد که «تو شایستهٔ ساختنِ این خانه نیستی. زیرا خونهای بسیاری ریخته‌ای. پسرت سلیمان این خانه را به اتمام خواهد رسانید.»

این روایتی است که در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۴، ص ۳۵۸ و حلیة الأولیاء، ج ۵، صص ۲۴۶ ـ ۲۴۷ آمده است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱.

در توضیح این روایت باید متذکّر شد که حضرت داود (ع) صدای بسیار خوشی داشت به گونه‌ای که از آواز او خلق مدهوش می‌شدند و جان به جان آفرین تسلیم می‌کردند. در **کشف المحجوب**، صص ۵۲۴ـ۵۲۵ آمده است: «وی را صوتی خوش داد و حلقِ او را مزامیر گردانید. کوه‌ها را رسائلِ وی کرد تا حدّی که وحوش و طیور از کوه و دشت به سماع آمدندی و آب باستادی و مرغان از هوا درافتادی و اندر آثار آمده‌است که یک ماه آن خلق اندر آن صحرا هیچ نخوردندی و اطفال نگریستندی و هیچ شیر نخوردندی و هر گاه که خلق از آنجا بازگشتندی، بسیار مردم از لذّت کلام و صوت و لحنِ وی مُرده بودندی.»

(۱۷۳)

زنده بودنِ دیوار بهشت اشاره است به آیهٔ ۶۳ سورهٔ عنکبوت که می‌فرماید: ﴿**إنّ الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون**﴾: «اگر می‌دانستند، جهان آخرت زنده است» و روایتِ «إنّ اللّه عزّوجلّ لمّا خلق الجنّة خلقها من لبنتین لبنة من ذهبٍ و لبنة من‌فضّةٍ. فقال لها: تکلّمی. فقالت: «لاإله إلّا أنت الحیّ القیّوم قد سعد من‌یدخلنی»: «خدای تعالی پس از آنکه بهشت را با آجرهایی از طلا و نقره ساخت، فرمود: «به سخن در آی.» بهشت گفت: «هیچ معبودی جز تو نیست. زنده و پاینده‌ای. هر که به من درآمد، خوشبخت شد.» نگر: **بحار الأنوار**، ج ۸، ص ۱۳۲ و **الخصال** (شیخ صدوق)، ص ۵۰۸.

(۱۷۴)

نگر: **رسائل اخوان الصفا**، ج ۳، ص ۲۱۲؛ **مصنّفات علاءالدوله سمنانی**، ص ۹۶ و **نقد النصوص**، ص ۹۱. این سخن حکما منطبق بر فرمایش منسوب به حضرت علی (ع) است که:

أتزعم أنّک جرمٌ صغیرٌ　　　و فیک انطوی العالمُ الأکبرُ

یعنی:

تو پنداری که جرمی خُردی، در حالی که جهانی بزرگتر در تو درپیچیده است.

(۱۷۵)

به روایات ذیل اشاره دارد:

ـ «آدم و دونه تحت لوائی یوم القیامة»: «حضرت آدم و پیامبرانی که پس از وی آیند، روز قیامت زیر پرچم من‌اند.» بحار الأنوار، ج ۶، ص ۴۰۲.

ـ «آدم فمن دونه تحت لوائی و لافخر»: «حضرت آدم و پیامبرانی که پس از وی‌آیند، زیر پرچم من‌اند و این هیچ افتخاری برایم نیست.» مسند احمد، ج ۱، ص ۲۸۱؛ به نقل از شرح مثنوی، ج ۶، ص ۸۲.

(۱۷۶)

نگر: بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۱۱۸؛ ج ۳۹، ص ۸۵؛ ج ۵۸، ص ۲۳۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۹۱؛ کشف الغمّة، ج ۱، ص ۱۱ و مناقب آل أبی‌طالب، ج ۳، ص ۲۶۹.

(۱۷۷)

«لوائی أرفع من لواء محمّد» یعنی: «پرچم من فراتر از پرچم محمّد (ص) است».

(۱۷۸)

«مثل اُمّتی کمثل سفینة نوح»: «مثلِ اُمّتِ من، مثلِ کشتی نوح است» المناقب (ابن مغازلی)، ص ۱۳۲، ۱۳۴؛ الأحکام (یحیی بن حسینی)، ج ۲، ص ۵۵۵؛ بشارة المصطفی، ص ۵۹، ۶۳، ۱۴۵؛ تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۳۴۷؛ ج ۱۲، ص ۹۰؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۴، ص ۹؛ الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۳۷۳؛ ج ۲، ص ۵۳۳؛ الدرّالمنثور، ج ۳، ص ۳۳۴؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۱۰، ص ۴۹۰؛ ج ۱۱، ص ۱۱؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱، ص ۲۱۸؛ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۶۵۸؛ ج ۵، ص ۶۶۰؛ کنزالعمّال، ج ۱۲، ص ۹۴، ۹۵، ۹۸؛ مجمع الزوائد،

ج ۹، ص ۱۶۸؛ مسند زید بن علی، ص ۳۰، ۳۱، ۹۴، ۴۳۵، ۴۶۴؛ المعجم الأوسط، ج ۴، ص ۱۰؛ ج ۵، ص ۳۵۵؛ ج ۶، ص ۸۵؛ المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ج ۲، ص ۲۲؛ المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۴۶؛ المناقب (ابن مغازلی)، ص ۱۳۲، ۱۳۴؛ نهج الایمان، ص ۵۸۴، ۵۹۵؛ ینابیع المودّة، ج ۱، صص ۹۳ـ۹۴؛ ج ۲، ص ۹۰، ۱۰۱، ۱۱۸، ۳۲۷، ۴۴۳، ۴۷۲.

(۱۷۹)

داستان حضرت سلیمان و بلقیس (ملکهٔ سبا) که در دفتر دوم آمده، برگرفته از آیات ۲۰ تا ۴۵ سورهٔ نمل است.

امّا دربارهٔ هدیهٔ بلقیس میان مفسّران و راویان اختلافات فراوانی است:

۱. در بیت ۵۶۳ دفتر چهارم آمده که هدیهٔ بلقیس چهل استر با بار طلا بوده

هدیهٔ بلقیس چل استر بـده‌ست   بار آنها جمله خشت زر بُـده‌ست

۲. دو خشت طلا و نقره همراه صد غلام و کنیز [شرح جامع، دفتر چهارم، ص ۱۸۶]

۳. پانصد خشت طلا و نقره همراه پانصد غلام و کنیز [همان]

۴. ابوالفتوح رازی: «اسبانی فرستاد نیکو، تازی به ستام زر مرصّع، و پـانصد خشت‌زرّیـن و سیمین پیراسته و تاجی مرصّع به انواع جواهر و مبلغی مشک و عود وعنبر و درّی یتیم ناسفته در حُقّه و مهر یمنی».

۵. عهد عتیق، فصل ۱۰، آیهٔ ۱: «شتران که بارهای زر بسیار و سنگهای قیمتی و چـیزهای نیکو داشتند.»

(۱۸۰)

«آخر ما یخرج من رؤوس الصدّیقین حُبّ الریاسة»: «آخرین چیزی که از سرِ صدّیقان بیرون می‌رود، حُبّ ریاست است» این سخن ابوالحسین سیروانی است. نگر: نفحات الأُنس، ص ۲۷۷.

(۱۸۱)

شاید به آیهٔ ۷۷ سورهٔ یس اشاره داشته باشد که می‌فرماید: ﴿**أولم یر الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصیم مبین**﴾: «آیا انسان نمی‌بیند که از نطفه آفریدیمش و ناگاه خود دشمنی آشکار است؟»

(۱۸۲)

منظور آیهٔ اوّل سورهٔ انسان است که می‌فرماید: ﴿**هل أتی علی الإنسان حین من الدهر لم‌یکن شیئاً مذکوراً**﴾: «آیا بر آدمی آمد زمانی را که چیزی یادکردنی نبود.»

(۱۸۳)

در کشف المحجوب، صص ۳۱ـ۳۶ فصلی هست اندر فقر و غنا و اینکه کدام فاضل‌ترند. امّا عبارت یاد شدهٔ شارح در آنجا یافت نشد.

(۱۸۴)

«خدای تعالی فرشتگان را آفرید و خِرَد را بدون شهوت در آنها آمیخت» نگر:مشکاة الأنوار، ص ۴۳۹.

(۱۸۵)

خلاصهٔ داستان چنین است: مجنون به قصد دیدار لیلی سوار بر شتری روانه شد. غافل از اینکه شتر نیز دل در گرو کُرّه‌اش که در طویله بود داشت. از این رو، هرگاه مجنون به خواب می‌رفت یا فکرش مشغول لیلی بود، شتر بازمی‌گشت و به سوی کرّه‌اش حرکت می‌کرد. این باعث شد تا مسیر سه روزه، سالها طول کشد. مجنون چاره‌ای جز این ندید که شتر را رها کند و خود به راه ادامه دهد.

(۱۸۶)

شاید به آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف اشاره داشته باشد که می‌فرماید: ﴿**نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا**﴾: «ما در زندگی دنیایی، روزی را میانشان قسمت کردیم.»

(۱۸۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی بایزید بسطامی (۱۶۱ ـ ۲۳۴ه.ق) به‌همراه مریدانش به اطراف شهر ری رسیدند. بایزید گفت: «از خرقان بوی یار به مشام جانم می‌رسد. کسی که سالها بعد پا به عرصهٔ گیتی خواهد نهاد. هر بامداد بر سر مزارم‌حاضر خواهد شد و از مریدانم خواهد گردید» و چنین شد.

مأخذ این داستان یا حکایتی است که عطّار در **تذکرة الأولیاء**، ج ۲، ص ۲۰۱ آورده است: «نقل است که بایزید هر سال یک نوبت به زیارت دهستان شدی به سر ریگ ـ که آنجا قبور شهداست ـ چون بر خرقان گذرکردی، باستادی و نَفَس برکشیدی.

مریدان از وی سؤال کردند که: شیخا! ما هیچ بوی نمی‌شنویم؟!

گفت: آری که از این دیه دزدانه بویِ مردی می‌شنوم. مردی بود نام او علی و کنیتِ او ابوالحسن، به سه درجه از من بیش بود. بار عیال کشد و کشت کند ودرخت‌نشاند.

نقل است که شیخ در ابتدا دوازده سال در خرقان، نماز خفتن به جماعت بکردی وروی به خاکِ بایزید نهادی و به بسطام آمدی و باستادی و گفتی: «بارخدایا! از آن خلعت که بایزید را داده‌ای، ابوالحسن را بویی ده» و آنگاه بازگشتی وقت صبح را به‌خرقان بازآمدی.»

و یا آنچه در **مقالات شمس**، ج ۱، ص ۱۱۷ آمده است: «این ابایزید ـ قدّس‌اللّه‌سرّه ـ بر دیه خرقان گذرکرد، گفت: «از این دیه بعد صد و پنجاه سال مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد» و همچنان شد، به همان تاریخ، ابوالحسن خرقانی طالب شد و از سر تربتِ او خرقه پوشید.»

(۱۸۸)

اشاره است به حدیثِ «إنّی أجد نفس الرحمن من قبل الیمن»: «بوی خدا از سوی یمن بـه مشامام می‌رسد.» نگر: الإختصاص، ص ۳۴۱؛ الإیضاح، ص ۱۵؛ بحار الأنوار، ج ۴۲، ص ۱۵۵؛ التاریخ الکبیر، ج ۴، ص ۷۱؛ تفسیر القرطبی، ج ۲۰، ص ۲۳۱؛تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۶۹۱؛ شرح اصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۴، ص ۲۱۰؛ طرائـف المـقال، ج ۲، ص ۵۹۳؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۱؛ ج ۴، ص ۹۷؛ الفضائل، ص ۱۰۷؛ المجازات النبویة، صص ۵۶ـ۵۷ و مفردات غریب القرآن، ص ۵۰۱.

(۱۸۹)

این شعر از آنِ ابونُواس، شاعر ایرانی الاصلِ سدهٔ دوم هجری است و مضمون آن:

خـــمر بـــنوشانم و گـــو خـــمر است   اگر آشکارا می‌توانی نـهانی نـنوشان

(۱۹۰)

دقیق‌ترین مأخذِ این داستان، با اندکی تفاوت، حکایتی است که عطّار در تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۰ آورده است: «یک بار در خلوت بود، بر زبانش برفت که «سبحان ما أعظم شأنی» چون با خود آمد، مریدان با او گفتند که: «چنین کلمه‌ای‌برزبانِ تو برفت!»

شیخ گفت: «خداتان خصم، بایزیدتان خصم، اگر از این جنس کلمه‌ای بگویم، مراپاره پاره کنید.»

مگر چنان افتاد که دیگر بار همان بگفت. مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بـایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هر یکی کاردی می‌زدند، چنان‌کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند، هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خُـرد می‌شد. بایزید پدید آمد چون صعوه‌ای خُرد در محراب نشسـته. اصـحاب در آمـدند و حـال بگفتند.

شیخ گفت: بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود.»

تفاوت روایت مثنوی با تذکرة الاولیاء در قسمت پایانی است. در مثنوی آمده که: «مریدان هر چه کارد می‌زدند، بر بایزید کارگر نبود و بر بدنِ خودشان فرود می‌آمد و آنها را زخمی می‌کرد.»

(۱۹۱)

«سبحان ما أعظم شأنی و أنا سلطان السلاطین»: «پاک و منزّهم. چه بلند مرتبه‌ام! و من پادشاه تمامی پادشاهانم» این سخن منسوب به بایزید بسطامی است. نگر: نفحات الأُنس، ص ۴۶۷.

(۱۹۲)

پیامبر گرامی (ص) برای مقابله با خطر حملهٔ امپراتوری روم شرقی، سپاهی را به فرماندهی جوان هیجده ساله‌ای به نام اُسامه پسر زید ـ منسوب به قبیلهٔ بنی‌هذیل[۱] ـ به منطقهٔ موته گسیل می‌دارد. جوانی از روی حسادت به این امر اعتراض می‌کند و از رسول خدا (ص) می‌پرسد: با وجود پیران و بزرگانِ مهاجر، چرا آن جوان کم تجربه را به فرماندهی انتخاب کرده است؟! و پیامبر دلیل این ترجیح را توضیح می‌دهند. نگر: سیرهٔ ابن‌هشام، ج ۴، ص ۲۵۳؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۴۱ و...

(۱۹۳)

آن گونه که در تذکرة الاولیاء و رسالهٔ قشیریه آمده است، داستان از این قرار است که: پادشاهی

---

۱. در شرح مثنوی، ج ۶، ص ۲۹۳ آمده است: «اسامه از بنی کلب و از تیرهٔ قحطانی است. در صورتی که هذیل از طایفهٔ عدنانیان است. تا آنجا که تتبع کردم، نخست نیکلسون متوجه این اشتباه شده، سپس دیگران از او گرفته‌اند.»

به دلیل قصور یکی از ندیمان و خدمتکارانش بر او خشم گرفت و درصدد مجازاتش برآمد. درباریان از ترس پادشاه، جرئتِ شفاعت نداشتند. تا اینکه یکی‌از بزرگان پیشقدم شد و شفاعت کرد. شاه نیز به احترام آن بزرگ، خدمتکار خاطی را بخشید. امّا خدمتکار با کمال تعجّب نه تنها خوشحال نشد، بلکه گریست. بزرگ، علّت را از او پرسید. در جواب گفت: من می‌خواستم شاه آنچه می‌خواهد با من بکند، اینک از اینکه او به خواسته‌اش نرسید، ناراحتم. نگر: **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۴۹.

(۱۹۴)

اشاره است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره که می‌فرماید: ﴿**و علّم آدم الأسماء کلّها**﴾: «وخداوند تمامی نامها را به آدم آموخت.»

(۱۹۵)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی حضرت موسی (ع) از خدای تعالی پرسید: «دلیل آینکه مردمان را می‌آفرینی و سپس به مرگ از میان می‌بری چیست؟»

پاسخ شنید: مقداری بذر گندم بکار.

موسی چنین کرد تا خوشه‌های گندم رویید و گندمزاری زیبا پدید آمد. سپس داسی برداشت و گندمها را درو کرد.

ندا آمد: چرا آنچه کاشتی، درو می‌کنی؟ دلیل آفرینش و مرگ موجودات نیز همین است.

مأخذ این داستان روایتی است که در **حلیة الأولیاء**، ج ۴، ص ۳۶۰ و ج ۵، ص ۹۴ آمده است. نگر: **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۵۰.

(۱۹۶)

اشاره است به حدیثِ «النوم أخ الموت»: «خواب، برادر مرگ است.» نگر: **احادیث مثنوی**، ص ۵ و **مستدرک الوسائل**، ج ۵، ص ۱۲۳.

(۱۹۷)

معلوم نیست مولانا این حکایت را از کدام مأخذ گرفته است. خلاصهٔ داستان اینکه: پادشاهی در خواب دید که فرزند زیبا و برومندش درگذشته است. از خواب بیدار شد و دریافت آنچه رخ داده، خواب بوده. خوشحال شد. درصدد برآمد تا برای فرزندش همسری بیابد و صاحب فرزندی شود تا اگر برای پسر اتّفاقی رخ داد، نسل او ادامه داشته باشد. چنین کرد. دختری زیبا از خانوادهٔ پاک، امّا فقیر یافت و علی‌رغم مخالفت همسر آن دو را به عقد هم درآورد. غافل از اینکه پیرزن جادوگری عاشق پسر پادشاه شده و با جادو او را شیفتهٔ خود ساخته است. پزشکان هرچه کردند نتوانستند، شاهزاده را از دام پیرزن برهانند تا اینکه با دعای پادشاه بزرگدلی را یافتند که قصد رهایی شاهزاده را داشت. او به پادشاه گفت: باید آنچه می‌گویم، دقیقاً انجام دهی. به قبرستان برو در قبر سفید، ریسمانی را بیاب. گره‌های آن ریسمان را بازکن و بازگرد. پادشاه چنین کرد و بدین ترتیب شاهزاده از چنگ جادوی پیرزن رهایی یافت.

(۱۹۸)

براساس آیهٔ ۲۵۹ سورهٔ بقره، عُزیر با خرش از روستایی ویران می‌گذشت. پیش خود گفت: خدای چگونه این مُردگان را زنده خواهد کرد؟! به امر الهی او و خرش قبض روح شدند و پس از صد سال دوباره زنده شدند. سورآبادی می‌گوید: «چون به خانه بازگشت، چهل ساله بود و پسر او صد و بیست ساله. در بزد. گفتند: کیست؟ گفت: من‌ام عزیر. گفتند: چه جای عزیر است که عزیر از صد سال باز بمُرده است.» [قصص قرآن، ص ۲۲].

امّا مولانا به گونه‌ای دیگر داستان را حکایت می‌کند. می‌گوید: پسران عزیر سالها به دنبال وی بودند تا اینکه روزی در راه با پدر خود مواجه شدند، او را نشناختند. از او سراغ پدر را گرفتند. عزیر خود را معرّفی نکرد و گفت: آری عزیر را می‌شناسم. پس از من خواهد آمد. یکی از دو پسر عزیر خوشحال شد. دیگری که پدر را شناخت، بیهوش شد.

(۱۹۹)

«إنّی لأستغفر اللّه فی کلّ یوم سبعین مرّة»: «هر روز هفتاد بار استغفار می‌کنم» نگر: احادیث مثنوی، ص ۱۳۹؛ بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۴۴؛ج ۲۵، ص ۲۱۰؛ج ۹۰، ص ۱۲۸۲؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۱۰، ص ۴۰۲؛ عصمة الأنبیاء، ص ۱۱۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۳۲۰ و من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۵.

(۲۰۰)

همان گونه که در منابعی چون: إحیاء علوم‌الدین، ج ۳، ص ۲۸۰؛ مجمع‌البیان، ج ۹،ص ۱۷۳؛ الدّر المنثور، ج ۱، ص ۹۲؛ بحار الأنوار، ج ۵۶، ص ۲۵۹؛ الطبقات الکبری، ج ۳، بخش ۱ و مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۵۵ با اندکی تفاوت آمده است:

روزی حضرت محمّد (ص) از جبرئیل می‌خواهد تا خود را بنمایاند. جبرئیل می‌گوید: توان بشری به حدّی نیست که مرا حس کند و ببیند.

پیامبر (ص) اصرار می‌کند و می‌فرماید: خودت را بنما تا روشن شود ضعفِ این جسم مادّی تا چه اندازه است.

جبرئیل که اصرار پیامبر را می‌بیند خود را اندکی می‌نمایاند. پیامبر (ص) بی‌هوش می‌شود و چون به هوش می‌آید، خود را در آغوش جبرئیل می‌بیند.

(۲۰۱)

«أنا ولد امرأةٍ تأکل الثوید»: «من فرزند زنی هستم که آبگوشت می‌خورد». این عبارات یافت نشد.

در برخی از متون روایی بابی تحت عنوان ثرید (= آبگوشت) آمده که در ذیل آن افزون بر اشاره به آدابِ خوردنِ آن، به اهمیتش تصریح شده و بدان فراوان ترغیب شده است. از جمله:

ــ «ما شیءٌ أحبّ إلیّ من الثرید»: «هیچ چیز از آبگوشت برایم محبوبتر نیست» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۳، ص ۸۱ و الکافی، ج ۶، ص ۳۱۷.

ـ «بارک لأُمّتی فی الثرد و الثوید» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۳، ص ۸۳؛ الکافی، ج ۶، ص ۳۱۷ و مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۵۳.

ـ «الثرید سیّد الأطعمة»: «آبگوشت سرور غذاهاست» نگر: مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۵۴.

ـ «الثرید برکة»: «آبگوشت، برکت است» نگر: بحارالأنوار، ج ۶۳، ص ۸۰، ۸۳؛ الکافی، ج ۶، ص ۳۱۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۵۳ و وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۶۵.

(۲۰۲)

«زمّلونی»: «مرا بپوشانید». نگر: بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۱۶۷، ۱۹۴ و مناقب آل ابی‌طالب (ع)، ج ۱، ص ۴۴.

تعلیقات دفتر پنجم

(۲۰۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: گروهی از کافران از راه دور آمدند و میهمان پیغمبر(ص) شدند. حضرت از اصحاب خواست تا هر کدام، یکی از آنها را به منزل خود برد. اصحاب چنین کردند. ولی در میان کافران کسی بود از همه فربه‌تر. هیچ‌کس حاضر نشد او را با خود ببرد. پیامبر خود او را به منزل برد. مهمان بسیار پُرخور بود. از این رو، در شب اوّل، غذای ۱۸ نفر را خورد و تمامی اهل خانه گرسنه خوابیدند. وقتی برای استراحت و خواب به اتاقی که برایش مهیّا کرده بودند رفت، یکی از خدمتکاران از روی خشم، در را از پشت قفل کرد. مهمان برای قضای حاجت هر چه کرد نتوانست در را بگشاید، به ناچار به بستر رفت و خوابید. در خواب، خود را در خرابه‌ای دید، از این رو، با کمال آرامش قضای حاجت کرد. صبح که برخواست، بسترِ خویش را آلوده دید. خجل و شرمسار به دنبال فرصتی بود تا بگریزد. پیامبر(ص) که از ماجرا مطّلع شده بود، به سرعت درب را گشود و خود پنهان شد تا میهمان با او روبرو نشود و خجل نگردد. پس از آنکه میهمان به شتاب از خانه بیرون رفت، یکی از اهل خانه که از ماجرا باخبر شد، داد و بی‌داد کرد. پیامبر(ص) فرمود: ساکت شو. من خودم بستر او را می‌شویم؛ و چنین کرد.

میهمان در میانهٔ راه دریافت که حِرز خود را جا گذاشته است. پس از لختی تردید، تصمیم

گرفت بازگردد. وقتی وارد خانه شد، پیامبر(ص) را در حال شستن بستر آلوده دید. بر سر کوفت و به پایِ پیامبر افتاد. حضرت از وی دلجویی کرد و مورد ملاطفت قرار داد. میهمان که با چنین اخلاقی مواجه شد، اسلام آورد.

شب وقتی برایش غذا آوردند، به اندکی شیر بسنده کرد. اهل خانه متعجّب شدند! پیامبر فرمود: «از آن زمان که اسلام آورد، از طمع پاک شد. از این رو، به‌غذای اندک، بسنده کرد.»

گویا مأخذ این داستان روایتهای مختلفی است که در منابعی چون: سیرهٔ ابن‌هشام، نوادر الأُصول فی معرفة أخبار الرسول و بحار الأنوار، ج ۶۳، ص ۳۲۷ آمده است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۶۱ و احادیث مثنوی، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۱.

(۲۰۴)

«اَلست» در اصل مرکّب از «اَ» ـ همزه استفهام ـ و فعل منفی «لستُ» و به معنای «آیا من نیستم؟» که در زبان فارسی و اشعار به سکون تاء استعمال می‌شود، اشاره به آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف دارد. در آن آیه خداوند خطاب به انسانهایی که آفریده می‌فرماید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و آنها در آن عالم، پاسخ مثبت می‌دهند و با خدای خود پیمان می‌بندند.

(۲۰۵)

اشاره است به حدیثِ «سبقت رحمتی غضبی»: «رحمت‌ام بر غضب‌ام پیشی گرفته است.» نگر: بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۳۹۳؛ ج ۱۸، ص ۳۰۶، ۳۸۶، ۳۹۷؛ ج ۲۱، ص ۳۱۰؛ ج ۳۶، ص ۱۶۴؛ ج ۳۷، ص ۳۲۱؛ ج ۳۹، ص ۴۸؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۷، ص ۴۳۶؛ تأویل الآیات، ج ۲، ص ۶۲۸؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۴۳۳؛ تفسیر الأصفی، ج ۲، ص ۱۱۸۴؛ تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۲۵۳؛ ج ۸، ص ۳۳۳؛ تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۴۲۱؛ ج ۵، ص ۴۱، ۸۷؛ تفسیر مجاهد، ج ۱، ص ۲۱۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۳۲۲؛ جامع البیان، ج ۷، ص ۲۰۸؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۳، ص ۹۱؛ شرح أُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی) ج ۴، ص ۲۸۶؛ ج ۷،

صـــص ۱۵۲ـ۱۵۳؛ الغــدیر، ج ۱۱، ص ۸۱؛ فـتح القــدیر، ج ۲، ص ۴۳۳؛ ج ۴، ص ۱۷۹ و قصص‌الأنبیاء، ص ۴۸۷.

(۲۰۶)

«الکافر یأکل سبعه أمعاء و المؤمن یأکل بمعدةٍ واحدةٍ»: «کافر به اندازه هفت معده می‌خورد و مؤمن، به قدر یک معده.» نگر: سبل الهدی و الرشاد، ج ۵، ص ۴۵۴.

(۲۰۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: حکیمی بـرای گشت و گـذار بـه دشـتی رفـته بـود. بـاتعجّب طاووسی را دید که پرهای زیبای خود را می‌کند. رو به او کرد و پرسید: چرا پرهای زیبا و با ارزش خود را می‌کنی؟

طاووس پاسخ داد: ای حکیم ظاهربین! از اینجا فاصله بگیر و برو که تو تنها بـه‌زیباییهای ظاهری دلبسته‌ای. همین پرهای زیبا باعث شده است صیّادان به‌فکر شکار من افتند و جانم را بستانند. جان با ارزش‌تر است یا این پرهای زیبا؟!

گویا مأخذ این داستان لباب الالباب، ج ۲، ص ۳۸۰ و ابیات کافیِ بـخاری است، آنـجا کـه می‌گوید:

طـاووس را بــدیدم، مــی‌کَند پـرّ خـویش — گفتم: مکَن که پرّ تو با زیب و بـا فـر است
بگْــریست زار زار و مـرا گـفت: ای حکـیم! — آگه نه‌ای که دشمنِ جانِ من این پر است
ای خواجه! پرّ و بال تو می‌دان که پرّ توست — زیرا که شخصِ پاک تو طاووسِ دیگر است

نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۶۱ـ۱۶۲.

(۲۰۸)

اشاره است به آیهٔ ۶۱ سورهٔ حج که می‌فرماید: ﴿ذلك بأنّ اللّه یولج اللیل فی النهار و یولج

النهار فی اللیل و أنّ اللّه سمیع بصیر﴾: «این برای آن است که خدا شب را در روز آورد و روز را در شب و اینکه خدا شنوا و بیناست.»

(۲۰۹)

«ارحموا ثلاثاً: عزیز قوم ذلّ و غنیّ قومٍ افتقر و عالماً یلعب به الجهّال»: «سه کس را رحم کنید: عزیز قومِ ذلیل، غنیِّ قوم فقیر و عالمی که نادانان به بازی گیرندش.» نگر: الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۶۲؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۴۴؛ تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۱۹۳؛ کتاب المجروحین، ج ۲، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۷۴ والموضوعات، ج ۱، صص ۲۳۶ ـ ۲۳۷.

(۲۱۰)

خلاصهٔ داستان چنین است: محمّد خوارزمشاه به شهر شیعیِ سبزوار لشکر کشید.وقتی عرصه را بر آنان تنگ کرد، امان خواستند. نداد. هر چه پیشکش آوردند،نپذیرفت و گفت: امانِ شما مشروط به آن است که شخص ابوبکر نام را نزد من آورید.

هر چه گشتند، چنین فردی را نیافتند تا آنکه در خرابه‌ای مردی رنجور را یافتند که نامش ابوبکر بود. از او خواستند تا همراهشان شود. گفت: اگر توانِ رفتن داشتم،اینجا نمی‌ماندم. تختی آوردند و او را بر روی آن نهادند و نزد خوارزمشاه‌بردند و بدین‌ترتیب امان یافتند.

آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۶۲ ـ ۱۶۳ آمده، مأخذ این داستان ـ البتّه با اندک تفاوت ـ معجم البلدان، ج ۷، ص ۱۶۰ است.

(۲۱۱)

«فإذا أحببتُه کنتُ سمعه [الذی یسمع به] و بصره [الذی یبصر به]»: «و آنگاه که‌دوستش بدارم، گوشی می‌شوم که بدان بشنود و چشمی که بدان ببیند» نگر: بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۰۷؛ ج ۳۴، ص ۳۰۶؛ ج ۵۸، ص ۱۴۹؛ ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۱، ص ۲۶۹؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۴، ص ۳۱؛

تاریخ مدینة دمشق، ج ۶۴، ص ۲۰۲؛ تـذکرة الحـفّاظ، ج ۴، ص ۱۴۶۴؛ تـفسیر ابـن کـثیر، ج ۲، ص ۶۰۱؛ تـفسیر القـرطبی، ج ۶، ص ۱۳۵؛ تـهذیب الکـمال، ج ۸، ص ۱۶۶؛ ج ۲۶، ص ۹۷؛ الجواهر السنیة، صص ۱۲۰ ـ ۱۲۱؛ ذیل تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۱۲۳؛ سبل الهدی و الرشـاد، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ج ۹، ص ۱۵۷؛ ج ۱۰، ص ۲۳۵؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۸، ص ۲۴۳؛ شرح اُصول الکافی، ج ۱، ص ۸۹، ۱۸۸؛ ج ۹، صـــص ۴۲۴ ـ ۴۲۵؛ عـوالی اللـئالی، ج ۴، ص ۱۰۳؛ الغـدیر، ج ۱، ص ۴۰۸؛ الکافی، ج ۲، صص ۳۵۲ ـ ۳۵۳؛ کتاب المؤمن، ص ۳۲؛ لسان المیزان، ج ۴، ص ۸۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۸؛ مشکاة الأنـوار، ص ۲۵۶؛ مـفردات غریب القرآن، ص ۵۵۱؛ منتفی الجمان، ج ۱، ص ۳۲۲؛ میزان الإعـتدال، ج ۱، ص ۶۴۱؛ ج ۲، ص ۶۷۶ و نور البراهین، ج ۱، ص ۱۶۳؛ ج ۲، ص ۲۹۳.

(۲۱۲)

«لابدّ من قرینٍ یُدفن معک»: «تو را همراهی خواهد بود که با تو دفن می‌شود.» نگر: الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۵۱؛ بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۲۸؛ ج ۶۸، ص ۱۷۱؛ ج ۷۴، ص ۱۱۱؛ الخصال، ص ۱۱۴؛ روضة الواعظین، ص ۴۸۷؛ معانی الأخبار، ص ۲۳۳ و منازل‌الآخرة، ص ۱۷۴.

(۲۱۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: کسی ادّعای پیامبری کرد و گفت: از همهٔ پیامبران برترم. مردم دستگیرش کردند و نزد پادشاه بردند و خواستار مجازاتش شدند. شاه دید که آن مدّعی نبوّت بسیار ضعیف و نحیف است به گونه‌ای که اگر یک سیلی بخورد، در جا بمیرد. از این‌رو، دریافت درشتی کردن فایده‌ای ندارد. به نرمی از او پرسید: از چه راهی روزی خود را در می‌آوری و کجا زندگی می‌کنی؟

او پاسخ داد: نه خانه‌ای دارم و نه همنشینی.

شاه پرسید: صبح چه خوردی که چنین لافِ پیامبری می‌زنی؟!

پاسخ داد: اگر لقمه‌ای نان داشتم، کی چنین ادّعایی می‌کردم.

نیز «گویند: در عهد مأمون، مردی دعوی پیمبری می‌کرد. او را نزد خلیفه بردند. خلیفه گفت تا وی را به مطبخی بسپارند و خوراکهای گونه گون بخورانند. آن گاه او رابخواند و پرسید: فرشته باز هم نزد تو می‌آید؟

گفت: آری.

پرسید: چه می‌گوید؟

گفت: پیام می‌رساند که هیچ پیمبری را چون تو عزیز نداشتم. مبادا از اینجا که فرستاده است، به جایی دیگر روی.» **شرح مثنوی**، دفتر پنجم، ص ۱۷۵.

متأسّفانه مأخذ حکایت مثنوی یافت نشد.

(۲۱۴)

خلاصهٔ داستان با اندک تفاوت آن گونه که در **ترجمهٔ تفسیر طبری**، ج ۱، صص ۴۴ـ۴۵ آمده چنین است: چون خدای ـ عزّ و جلّ ـ خواست آدم را بیافریند، جبرئیل را بفرستاد و گفت: برو بدین جهان آنجا که امروز مکّه است و از آنجا چهل گز گِل از زمین بردار.

جبرئیل بیامد و آنجا که امروز کعبه است، پَر فرو برد به زمین و خواست که گِل بردارد و زمین با جبرئیل به سخن آمد، گفت: یا جبرئیل! همی چه کنی؟

گفت: همی گِل بردارم از رویِ تو تا خدای ـ عزّ و جلّ ـ خلقی بیافریند و این جهان بدو سپارد.

زمین مر جبرئیل را سوگند داد و گفت: بدان خدای که تو را فرستاد که تواز من گِل برنداری که خدای ـ عزّ و جلّ ـ از آن خلیفتی آفریند که او بر پشتِ من گناه [کند] و خونِ ناحق ریزد، همچنان که آن جانّ کرد تا خدای تعالی ایشان را از پشت زمین براند.

جبرئیل از بهر آن سوگند بازگشت و گفت: یا ربّ! تو خود بهتر دانی که من از بهرچه بازگشتم.

پس خدای ـ عزّ و جلّ ـ میکائیل را بفرستاد و گفت: برو و چهل گز گِل از روی زمین بردار.

میکائیل بیامد و زمین همچنان سوگند بر وی نهاد و او نیز بازگشت.

پس خدای ـ عزّ و جلّ ـ عزرائیل را بفرستاد و زمین همچنان سوگند بر وی نهاد که جبرئیل و میکائیل را نهاده بود.

عزرائیل گفت: فرمان خدای را به سوگندِ تو بندهم؟. خدای تعالی مرا چنین فرمود و من فرمانِ خدای برم نه فرمان تو؛ و آنجا که مکّه است پَر فرو بُرد و چهل گز گِل از جمله روی زمین برداشت از همه لونی سخت و سست و نرم و ریگ و کویر و نرم و درشت و سیاه و سپید و از همه لونی؛ و حق ـ جلّ و علا ـ آدم را از گِل بیافرید به قدرت خویش.

(۲۱۵)

«مرگ اصغر، مرگ اکبر را زدود» اقتباسی است از آیهٔ ۴۲ سورهٔ زمر که می‌فرماید: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا المَوتَ وَ يُرْسِلُ الأُخْرىٰ إلىٰ أجَلٍ مُسَمّى﴾: «آن که مرگش حتمی است و فرا رسید، جانش را می‌گیرد و دیگری را تا زمانی دیگر باز می‌گرداند.»

(۲۱۶)

«کما تعیشون تموتون و کما تبعثون تحشرون»: «همان‌گونه که زندگی می‌کنید، خواهید مُرد، و همان‌گونه که برانگیخته شوید، محشور خواهید شد.» نگر: عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۲ و منازل الآخرة، صص ۱۹ـ۲۰.

(۲۱۷)

مولانا در دفتر چهارم بیت ۳۱۵ عبارت «الولد سرّ أبیه» را به عنوان حدیث نبوی آورده است:

بهر این فرمود آن شاهِ نَبیه مصطفی که «الولد سرّ أبیه»

امّا در منابع روایی یافت نشد. برخی نیز حدیث بودنِ آن را بدون اصل دانسته‌اند. نگر: کشف‌الخفاء، ج ۲، ص ۳۳۸). مضمون آن در فارسی، این مثل مشهور است که «پسر کو ندارد نشان از پدر» نگر: امثال و حکم، ج ۱، ص ۲۸۱.

(۲۱۸)

«عزّ مَن قنع»: «هر که قناعت ورزد، عزیز شود» نگـر: شـرح اُصـول الکـافی (مـولی صـالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۱۸۱؛ شـرح الأسـماء الحسـنی، ج ۲، ص ۴۳؛ عـیون الحکـم و المـواعـظ، ص ۳۶۵ و مطلوب کلّ طالب، ص ۳۴.

(۲۱۹)

«خروس آسمان» اشاره به حدیثی دارد که شیخ صدوق در کتاب التوحید، ص ۲۸۲، باب ۲۸ (= باب ذکر عظمة اللّه جلّ جلاله) ح ۱۰ روایت کرده است. ابن کَوّاء نزد امیر المؤمنین علی (ع) می‌رود و از آیهٔ ۴۱ سورهٔ نور ﴿**والطیرُ صافّات کلّ قد علم صلاتَه و تسـبیحه**﴾ مـی‌پرسد کـه باورش را به تردید انداخته است؛ و حضرت (ع) در پاسخ می‌فرماید: «إنّ اللّه تبارک و تعالی خلق الملائکة فی صورٍ شَتّیٰ إلّا أنّ للّه تبارک و تعالی مَلَکاً فی صورة دِیکٍ أبَحَّ أشْهَبَ بَراثِنُهُ فی الأرض السابعة السفلیٰ و عُرفُهُ مَثنیٰ تحت العرض، له جناحان: جناحٌ فی المشرق و جناحٌ فی المغرب، واحد من نارٍ و آخر من ثلج؛ فإذا حضر وقت الصلاة قام علی براثنه ثمّ رفع عُنُقَه من تحت العرش ثمّ صفق بجناحَیه کما تصفق الدیوکُ فی منازلکم؛ فلا الذی من النار یذیب الثلج و لاالذی من الثلج یطفئ النار؛ فینادی «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لاشریک له و أشهد أنّ محمّداً سیّد النبیّین و أنّ وصیّه سیّد الوصیّین و أنّ اللّه سبّوح قدّوس ربّ الملائکة و الروح» یعنی: «بدرستی کـه خدای تبارک و تعالی فرشتگان را در صورتهای متفاوت آفـرید: یکـی از فـرشتگانش در شکـل خروسی فراخ چشمِ اَشهب (= سیاه و سفید) است که چنگالهایش در زمین هـفتم قـرار دارد و تاجش دو تا زیر عرش. دو بال دارد: یکی در مشرق و دیگری در مغرب؛ یکی از آتش و دیگری از برف. آنگاه که وقت نماز می‌شود، بر روی چنگالهای خود می‌ایستد، سپس گردنش را از زیـر عرش بلند می‌کند، سپس دو بالش را ـ همانند خروس‌هایی که در منزل دارید ـ بر هم می‌زند. نه بال آتشین‌اش برف را آب می‌کند و نه بال برفی‌اش آتش را خاموش می‌کند. سپس بانگ می‌زند: گواهی می‌دهم که هیچ پرسته‌ای جز خـدای یکـتا نـیست؛ و شـهادت مـی‌دهم کـه حـضرت

محمّد(ص) سرور پیامبران و وصیّ او سرور اوصیا است؛ و خدای بسیار پاک و منزّه است و پروردگار فرشتگان و روح است.»

(۲۲۰)

خلاصهٔ داستان چنین است: یکی از غلامان سلطان محمود غزنوی که ایاز نام داشت، در اثر پاکیِ درون و زیرکی و هوشیاری محبوبِ وی شد و بتدریج در دستگاه حکومتی به مقامی خاص رسید. برای اینکه گذشتهٔ خویش را فراموش‌نکند و مغرورنشود، چارق و پوستینِ دوران شبانیِ خود را به دیوار اتاقش آویخت و هر روز نخست به اتاق می‌رفت و به آنها می‌نگریست سپس در را قفل می‌کرد و می‌رفت.

درباریانِ حسود، گمان بردند که او در اتاقش کیسه‌های زر را پنهان کرده است. به نزد سلطان محمود رفتند و ماجرا را بازگفتند. او که می‌دانست ادّعای آنها دروغی است، برای اینکه شرمسارشان کند، فرمان داد تا در را بازگشایند و کیسه‌های زر را باز ستانند و نزد وی آوردند.

شبانه سی تن از آنان به سمت اتاق اَیاز رفتند. قفل در را شکستند و داخل شدند، امّا جز چارق و پوستینِ شبانی چیزی نیافتند. سرافکنده نزد سلطان آمدند.

او نخست تجاهل کرد و از اینکه دست خالی آمده بودند، اظهار تعجّب کرد. پس از آنکه حسودانِ سخن‌چین توبه کردند و به خاک افتادند، سلطان گفت: چون شمایان به اَیاز اتّهام زدید، حکم در دست اوست.اگر خواست مجازات می‌کند واگر خواست می‌بخشاید. اَیاز را خواست و مجرمان را در اختیارش گذاشت. اَیازگفت: من تابع حکم و فرمان شمایم. زیرا هر چه دارم از آنِ توست.

مأخذ این داستان مصیبت‌نامهٔ عطّار نیشابوری، ص ۱۳۹ است. امّا همین داستان در حلیةالأولیاء، ج ۵، ص ۲۹۱ به عمر بن عبدالعزیز و در اسرار التوحید، ص ۲۰۹ به یک جولاهه نسبت داده شده است. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۷۳ـ۱۷۴ نیز مأخذ داستان را حلیة الأولیاء می‌داند.

(۲۲۱)

اقتباسی است از آیةالکرسی یعنی آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره که می‌فرماید: ﴿مَن ذا الذی یشفع عنده إلّا بإذنه﴾: «نزد او شفاعت جز به اذنِ او که کند؟»

(۲۲۲)

«مَن لم یشکر علی نعمائی و لم یصبر علی بلائی و لم یرض بقضائی فلیطلب ربّاً سوای»: «هر که شکر نعمتهایم را نگوید و بر بلایم صبر نکند و به قضایم رضایت ندهد، پروردگاری جز من اختیار کند.» نگر: بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۲۳۶؛ ج ۸۸، ص ۲۲۵، شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۳۲۷؛ لسان المیزان، ج ۳، ص ۳۰ و میزان الإعتدال، ج ۳، ص ۳۰.

(۲۲۳)

«زاهد نمایی زنی رشکمند و کنیزکی بغایت زیبا داشت. زن چون به شُویش اعتماد نداشت، هیچ‌گاه او را با کنیزک تنها نمی‌گذاشت. تا اینکه روزی زن همراه کنیزک به حمّام رفت و در اثنای استحمام متوجّه شد که طشت را در خانه جا گذاشته است. از این رو، به کنیزک گفت: هر چه زودتر به خانه برو و طشت را بیاور.

کنیزک با شنیدن این حرف، جانی گرفت و دانست که هنگام کامرانی فرا رسیده است. پس دوان دوان به خانه رفت و فوراً با مرد هم آغوش شد. امّا آن دو به سبب غلبهٔ شهوت یادشان رفت که درِ خانه را ببندند.

از آن طرف ناگهان به ذهن آن زن‌خطورکرد که این چه کاری بود من کردم؟! چرا کنیزک را تنها به خانه فرستادم؟! نکند دسته گُلی به آب دهد؟! پس با سر و وضع خیس، لباسهای خود را پوشید و هراسان به طرف خانه دوید. و با شتاب لنگهٔ در را عقب زد و به درون خانه دوید. صدای باز و بسته شدن در، آن دو بدکار را متوحّش ساخت. مرد مکّار برای ردگم کردن، بلافاصله

رو به قبله ایستاد و تظاهر به نماز کرد، اما بدنش مثل بید می‌لرزید. زن از وضعیت غیر عادی خانه و لرزش شُوی دانست که اتّفاق شومی افتاده است. بی‌محابا گوشهٔ لباس مرد را بالا زد و دید که پا و ران مرد غرق پلیدی است. پس کشیده‌ای آبدار به آن مردک هوس بازنواخت و ناسزاگویان گفت: آیا تو با این وضعیت پلید و پُر نفرت شایستهٔ نماز و نیایشی؟!»[۱]

(۲۲۴)

«نعم العبد صهیب لو لم یخف اللّه لم یعص»: «صهیب چه خوب بنده‌ای است. اگر از خدا نمی‌ترسید، گناه نمی‌کرد» نگر: أبوهریرة، ص ۶۴، ۷۰؛ إختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۲؛ البرهان، ج ۴، ص ۳۶۵؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۱۷؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۶، ص ۳۴۴؛ ج ۲۲، ص ۲۴۱؛ ج ۵۸، ص ۳۱۸؛ التحریر الطاووسی، ص ۶۲۲، ۶۳۱؛ ذیل تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ج ۲، ص ۱۱۱؛ شرح أُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۵، ص ۲۳۵، ۳۱۳؛ شرح کلمات أمیرالمؤمنین (ع)، ص ۳؛الطبقات الکبریٰ، ج ۳، ص ۴۵۹؛ عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۴۳۰ و الکامل، ج ۴، ص ۳۴۰.

(۲۲۵)

این بیت مضمون حدیث نبویِ «طوبیٰ لمَن کان عقله ذَکَراً و نفسه اُنثی و ویلٌ لمَن انعکس»: «خوشا به حال کسی که عقلش مذکّر باشد و نفسش مادّه و وای بر آنان که عکسِ این باشد.» نگر: المنهج القویّ (شرح کبیر انقروی)، ج ۱۳، ص ۷۷۵.

(۲۲۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: شیخ محمّد سَرْزَزیِ غزنوی از عرفای بزرگ و گمنامی است که ضمایر اشخاص را می‌خواند. هفت سال متوالی روزه گرفت و به‌کرامات‌بزرگی نایل آمد. امّا

۱. شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر پنجم، صص ۵۹۱ـ۵۹۲.

بدانها قانع نبود و مشتاق بود حق تعالی را شهود کند.روزی بر بلندای کوهی رفت و به حق تعالی گفت: یا خود را به من بنمای یا خودرا از بالای این کوه به زیر خواهم انداخت.

حق تعالی فرمود: چون زمان وصال نرسیده، پس اگر چنین کنی، نخواهی مُرد.

با این حال، شدّت اشتیاقِ شهودِ حق تعالی او را بر آن داشت که خود را به زیراندازد. چنین کرد امّا به درون آبی افتاد و نمُرد.

شیخ بی‌تابی کرد. حق تعالی فرمود: از این بیابان بیرون رو و به شهر غزنین داخل‌شو.

شیخ گفت: به چه کاری؟

حق تعالی فرمود: در کسوت گدایان درآ و هر چه از اغنیا گرفتی، میان فقرا تقسیم کن.

شیخ چنین کرد، امّا مردم او را شناختند. به خدمتش شتافتند و اکرامش کردند.

شیخ بدانها وقعی ننهاد و به شیوهٔ خود ادامه داد. هر روز چهار بار به دربار شاه وارد می‌شد و گدایی می‌کرد. پادشاه خشمگین شد و او را سرزنش کرد.

شیخ گفت: من به امثال تو نیازی ندارم. مطیع فرمان الهی‌ام. اشک از چشمان شیخ جاری شد و سخنانش در دل شاه اثر گذارد. به شیخ گفت: به خزانه برو و هر چه خواهی بردار.

شیخ اِبا کرد و گفت: اجازهٔ چنین کاری را ندارم.

او دو سال مداوم گدایی کرد تا اینکه از حق تعالی فرمان رسید دیگر گدایی بس است. زین پس تنها از حق تعالی بخواه. بدین ترتیب شیخ به مقامی رسید که هر گاه نیازمندی به نزد او می‌رفت، بدون آنکه لب به سخن بگشاید و عرضِ نیاز کند، خواستهٔ او را می‌یافت و اجابتش می‌کرد.

(۲۲۷)

«**لحم العالم مسموم مَن شمّ مرض و مَن أکل مات**»: «گوشت دانشمند، مسموم است. هر که استشمام کند، بیمار شود؛ و هر که بخورد، بمیرد.» مأخذ این سخن یافت نشد.

(۲۲۸)

«**أنا عند ظنّ عبدی بی؛ فلیظنّ بی خیراً**»: «من نزد گمان بنده‌ام به من مـی‌باشم. پس بـاید نسبت به من گمانِ خیر داشته باشد.» نگر: أحکام القـرآن، ج ۳، ص ۵۳۹؛ الإصـابة، ج ۷، ص ۱۰۴؛ بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۳۶۶، ۳۹۰؛ ج ۶۸، ص ۱۴۶؛ ج ۷۴،ص ۱۶۵؛ج ۹۰، ص ۳۰۵؛ تـاریخ بـغداد، ج ۲، ص ۴۲؛ ج ۷، ص ۱۱۱؛ تـاریخ مـدینة دمشـق، ج ۱۴، ص ۴۴۰؛ ج ۱۵، صص ۳۷۳ـ۳۷۴؛ ج ۶۵، صـص ۱۱۴ـ۱۱۷؛ تـفسیر ابـن کـثیر، ج ۱، ص ۲۲۴، ۳۹۶؛ تـفسیر الثعالبی، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ج ۲، ص ۱۲۷؛ ج ۵، ص ۱۲۰؛ تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۶۰؛ رفع الشبه عن الرسول (ص)، ص ۲۹؛ الجواهر السنیة، ص۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۳؛ زاد المسیر، ج ۷، ص ۳۴۷؛ سبل الهدی و الرشاد، ج ۹، ص۱۵۹؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۶۴؛ ج ۸، ص ۱۷۵؛ ج ۱۷، ص ۴۵۰؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۸، ص ۲۳۰؛ ج ۱۱، ص ۳۵۹، ج ۱۳، ص ۴۲۳؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۸۹؛ الفصول المهمّة فی اُصول الأئمّة (ع)، ج ۲، ص۲۱۷؛ الکافی، ج ۲، ص ۷۲؛ الکامل، ج ۶، ص ۳۲۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۲۹۸؛ ج ۱۱، ص ۲۵۲؛ معانی القرآن، ج ۶، ص ۲۶۰ و وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۱۸۰، ۱۸۳.

(۲۲۹)

این داستان در برخی از منابع عرفانی آمده است. به عنوان مثال:

ـ کشف الأسرار، ج ۱، ص ۶۸۱: گفته‌اند که قَدَری‌ای گبری راگفت که مسلمان شود. گبر گفت: تا خدای خواهد.

قَدَری گفت: اللّه می‌خواهد و شیطان تو را نمی‌گذارد و نمی‌خواهد.

گبر جواب داد که: این عجب کاری است که اللّه را خواستی است و شیطان را خواستی؛ و آن که خواستِ شیطان غلبه دارد بر خواست خدا!

ـ عقد الفرید، ج ۲، ص ۱۹۶: مجوسی‌ای با قدری‌ای هم سفر شدند، قـدری، مـجوسی را گفت: چرا مسلمان نشوی؟!

گفت: اگر خدا رخصت دهد، شوم.

گفت: خدا رخصت داد لیکن شیطان نگذارد.

گفت: پس من با قوی‌ترینِ آن دو هستم.

نگر: شرح مثنوی، دفتر پنجم، ص ۴۲۹.

(۲۳۰)

«مَن فسّر القرآن برأیه فلیتبوّء مقعده من النار»: «هر که قرآن را به رأی خود تفسیرکند، جایگاهش آتش دوزخ خواهد بود» نگر: تفسیر الثوری، ص ۶؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۸، ۳۵ و عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۴.

(۲۳۱)

خلاصهٔ داستان چنین است: یکی از فقرای شهر هرات وقتی دید یکی از غلامان عمید، جامهٔ اطلس بر تن کرده و کمربند زرّین به خود بسته، رو سوی آسمان کرد و گفت: ای خدا! رسم بنده‌نوازی را از صاحب این غلام بیاموز.

چندی گذشت تا اینکه روزی شاه، عمید را به اتّهام جرمی به زندان انداخت. غلامان و خدمتکاران عمید را نیز شکنجه کرد تا محلّ اختفای زر و سیمِ وی را نشان دهند. امّا آنها در زیر سخت‌ترین کتکها لب به سخن نگشودند.

شبی آن فقیر در خواب دید که از جانب خدا این ندا آمد: تو نیز رسم بندگی را از غلامان عمید بیاموز.

مأخذ این داستان آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۸۳ آمده، منطق‌الطیر عطّار نیشابوری است.

(۲۳۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: در زمان بایزید بسطامی، مسلمانی خوشبخت رو به کافری کرد و گفت: چه می‌شود اسلام بیاوری و بدین ترتیب نجات و سروری یابی؟

کافر گفت: اگر ایمان آن است که بایزید دارد، من توان ندارم؛ امّا به ایمان او ایمان دارم؛ و اگر آن است که شمایان دارید، به آن هیچ تمایلی ندارم.

آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۸۵ آمده، مأخذ این داستان تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۹ است.

(۲۳۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: در زمانه‌ای دور، پادشاهی مهربان، مسکین‌نواز، عادل، خوشدل ولی مَی باره می‌زیست. ناگاه در شبی میهمانی بر او وارد شد. برای پذیرایی باده کم داشتند. پادشاه به یکی از غلامان فرمان داد تا نزد فلان مسیحی برود و شرابی ناب تهیه کند و بازگردد. غلام چنین کرد. در راه بازگشت، زاهدی با او برخورد نمود. از او پرسید: در سبویِ تو چیست؟

غلام گفت: باده.

پرسید: از آنِ کیست؟

گفت: از آنِ پادشاه.

زاهد با تعجّب گفت: مرد خدا مَی‌خوارگی می‌کند؟! سنگی برداشت و ظرف شراب را بشکست.

غلام هراسان و ترسان نزد پادشاه آمد و ماجرا را بازگفت. پادشاه خشمگین شد و فریاد زنان به دنبال زاهد به کوی و برزن رفت تا او را بیابد و گرزی گران بر سرش بکوبد. زاهد که صدای خشمگین پادشاه را شنید، پنهان شد و مردم هر چه کردند، نتوانستند پادشاه را منصرف سازند.

آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۱۸۷ـ۱۸۸ آمده، مأخذ این داستان را احیاء العلوم غزالی، ج ۲، صص ۳۱۱ـ۳۱۲ است.

(۲۳۴)

یکی از عرفا که عیّاضی نام داشت، به قصد شهادت، نود بار تن برهنه به میدان جهاد رفت، امّا علی رغم زخمهای فراوان توفیق نیافت. از این رو، به جهاد اکبر رفت و چلّه‌نشینی و ریاضت را آغاز کرد. روزی صدای طبل مجاهدان را شنید. نفس او از درون آواز داد و به جهاد ترغیبش کرد. عیّاضی تعجّب کرد. از نفسِ خود پرسید: چه شده است که مرا به جهاد فرا می‌خوانی؟! راست بگو قصدت از این کار چیست؟ اگر نگویی تو را به ریاضتهای دشوارتر می‌اندازم.

نفس پاسخ داد: هر روز تو مرا شکنجه می‌کنی و بتدریج می‌کُشی بی‌آنکه کسی خبر داشته باشد. امّا اگر به میدان جنگ روی و شهید شوی، هم به یکباره از این همه رنج رهایی می‌یابم هم اینکه ایثار و از خودگذشتگیِ تو را همگان می‌بینند و تو را مدح می‌کنند.

عیّاضی گفت: من نذر کرده‌ام تا زنده‌ای از این خلوت بیرون نروم که هر کاری در این خلوت کنم، برای خودنمایی نیست، بلکه برای حق تعالی است و بس.

این جهاد اکبر است و آن جهاد اصغر. گرچه هر دو کار بس دشوار است و کار رستم و حیدر است.

مأخذ این داستان تذکرة الأولیاء، صص ۳۴۹ ـ ۳۵۰ است. نگر: **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، صص ۱۸۸ ـ ۱۸۹.

(۲۳۵)

اشاره به کسی است که پیش از جهاد اصغر، به جهاد اکبر اشتغال داشت. او چهل درم داشت. برای ریاضت و مبارزه با نفس، هر شب یک درم را به دریا می‌انداخت تا نفس خود را در عذاب اندازد و به مرگ تدریجی او را از میان بردارد.در جهاد و مبارزهٔ مسلمانان نیز شرکت جست و در عقب‌نشینی هیچ گاه‌شتاب نمی‌کرد. زخمهای بسیاری بر بدنش وارد شد. بیست بار نیزه و تیر دربدنش شکست. دیگر توانی برایش نماند و به شهادت رسید.

در **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۹ و **کشف المحجوب**، ص ۲۸۷ به عنوان مأخذ این

داستان معرفی شده است، امّا با اندکی تفاوت نمونه‌های آن را می‌توان در تذکرة الأولیاء، ص ۴۳۲ و ترجمهٔ تلبیس ابلیس، صص ۲۴۸ ـ ۲۴۹ نیز یافت. نگر: شرح مثنوی، دفتر پنجم، ص ۵۴۶.

(۲۳۶)

اقتباسی است از آیه ۷۰ سورهٔ فرقان: ﴿**فأولئک یبدّل اللّهُ سیّئاتهم حسنات**﴾: «خدا بدی آنان را به نیکی بدل کند».

(۲۳۷)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی سلطان محمود غزنوی به سوی دیوان حکومتی رفت و همهٔ دولتمردان را در آنجا حاضر یافت. گوهری درخشان را بر کف دست وزیر نهاد و از قیمت آن پرسید؟

وزیر گفت: از صد خروار طلا بیشتر می‌ارزد.

سلطان فرمان داد تا دو نیمش کند.

وزیر گفت: چون نیکخواه و دلسوز اموال تو هستم، نمی‌توانم آن را بشکنم و چنین جواهری را هدر دهم.

سلطان از دلسوزی و خیرخواهی او خوشحال شد و خلعتی به او پاداش داد. سپس گوهر را به دست یکی از نگاهبانان داد. او نیز از شکستن اِبا کرد و پادشاه خلعتی به وی ارزانی داشت. قاضی القضاة و دیگر درباریان نیز همگی چنان کردند و پادشاه پاداش ایشان داد تا اینکه نوبت به ایاز رسید، او پس از اعتراف به‌ارزش بالای گوهر آن را شکست و در برابر سرزنش‌های درباریان گفت: پیروی از فرمان شاه، ارزش بیشتری دارد.

سلطان محمود خواست تا درباریان را به دلیل پیروی نکردن از فرمان خود بکُشد، امّا اَیاز مانع شد.

مأخذ داستان مقالات شمس، ج ۱، صص ۸۷ ـ ۸۸ است، آنجا که می‌گوید: «... وزیر گفت: این گوهر را چگونه بشکنم؟

شاه گفت: راست می‌گویی. چون شکنی؟ بوسه‌ای بر چشمش داد. اکنون به این حرکت بوسه، عاقلی می‌جوید. به این امتحان عاقلی می‌جوید. مبلغی دلداریها کرد. شاه محمود گوهر را داد به حاجب و حاجب مقلّد وزیر است، خاصّه که قُبله و تحسین‌شاه ببیند در حقّ وزیر.

می‌گوید حاجب را: این گوهر نیکو هست؟

گفت: چه جای نیکو -هم بی‌ادبی -خوب هست؟

صد هزار خوب - زیادت به تحسین شاه آن هم بی‌ادبی - اکنون بشکن. چگونه بشکنم که وزیر می‌گوید که همهٔ ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه هست؟...»

گرچه در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۹۳، مأخذ این داستان مصیبت‌نامهٔ عطّار، ص ۲۹۷ دانسته شده است.

تعلیقات دفتر ششم

(۲۳۸)

خلاصهٔ داستان چنین است: یکی از بزرگان و ثروتمندان، غـلامی سـیه چـرده و دخـتری زیباروی داشت. غلام را علم و دانش آموخت. بـتدریج غـلام، عـاشق دخـتر وی شـد. دخـتر خواستگاران زیادی از اشراف داشت. امّا پدر چون بر ایـن بـاور بـود کـه ثـروت، خـوشبختی نمی‌آورد، به دنبال داماد پرهیزگار بود. تـا ایـنکه روزی شـخصی پـرهیزگار امّـا تـنگدست بـه خواستگاری آمد. پدر موافقت کرد. غلام وقتی از ماجرا مطّلع شد، به شدّت مریض و رنجور گشت. ماهرترین پزشکان از مداوای وی درماندند.

روزی صاحب غلام، همسرش را نزد وی فرستاد تا با زیرکی دریابد، بیماری او چـیست؟ و چون دریافتند او عاشق دخترشان شده، سخت برآشفتند و درصـدد تأدیب و مـجازاتِ وی برآمدند. مردی قوی هیکل را به‌شکل دختر خویش آراستند و به غلام وعده دادند که دختر خود را به عقد وی در خواهند آورد. جشنی برپا کردند. به جای دختر، آن مرد قوی هیکل را به حجله فرستادند و ...

مأخذ این داستان یافت نشد.

(۲۳۹)

این قصّه در تقریر و تفسیر آیۀ ۶۴ سورۀ مائده یعنی ﴿**کلّما أوقدوا ناراً للحرب**﴾: «هر گاه آتشی برای جنگ برافروختند» است. خلاصۀ آن اینکه: شبی دزدی به خانه‌ای وارد می‌شود. صاحبخانه از صدای پای دزد درمی‌یابد که کسی در خانه است. سنگِ آتش‌زنه را بر می‌دارد تا روشن کند. دزد خود را به نزدیک صاحبخانه می‌رساند. هر بار که صاحبخانه سنگ را روشن می‌کند، دزد به سرعت انگشت خود را روی سنگ می‌گذارد و خاموش می‌کند. صاحبخانه نیز گمان می‌کند سنگ نمناک شده و روشن نمی‌شود.

(۲۴۰)

نمرود پادشاه خونریز بابل، برای جنگ با خدا، بر روی تختی نشست که به چند کرکس بسته شده بود. به آسمان پروازکرد و چند تیر پرتاب نمود به گمان اینکه تیرها به خدا اصابت کند و او را مجروح سازد یا بکُشد.

(۲۴۱)

مأخذ این داستان، حکایتی است که در **معارف** بهاء ولد، ص ۲۷۹ آمده است: «یکی دعویِ عشقِ زنی می‌کرد. گفت: «شب بیا» و منتظر می‌بود تا معشوقه فرو آید. چون از کار شویِ خود فارغ شد، بیامد. وی را خواب برده بود. سه دانه جوز در جیب وی کرد و برفت. چون بیدار شد، دانست که چنین گفته است که تو هنوزخُردی و کودکی. از تو عاشقی نه آید. از تو جوز بازی آید. در عشق آن است که چون بیندیشی، بمیری تا به معشوق رسی.» با اندکی تفاوت در **اسرار التوحید**، ص ۴۶ و **منطق الطیر**، ص ۱۹۶ نیز آمده است. نگر: **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۹.

(۲۴۲)

اقتباسی است از آیۀ ۴ سورۀ اخلاص: ﴿**و لم یکن له کفواً أحد**﴾: «او را همتایی نیست، یگانه است.»

(۲۴۳)

شاید اشاره به این حدیث باشد که «المؤمنون کنفسٍ واحدةٍ»: «مؤمنان چو یک تن‌اند» نگر: أحکام القرآن، ج ۳، ص ۵۳۷؛ التبیان، ج ۹، ص ۳۴۹؛ تفسیر أبی السعود، ج ۸، ص ۱۲۱؛ تفسیرالآلوسی، ج ۲۶، ص ۱۵۳؛ تفسیر البغوی، ج ۳، ص ۳۳۲؛ تفسیر البیضاوی، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ج ۵، ص ۲۱۷؛ تفسیر الثعالبی، ج ۵، ص ۲۷۲؛ تفسیر الثعلبی، ج ۷، ص ۷۹؛ تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۴۰۵؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۴۴۴؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۲، ص ۴۲۸؛ تفسیر مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۲۶؛ تفسیر النسفی، ج ۱، ص ۲۱۸؛ زاد المسیر، ج ۵، ص ۳۴۸؛ زبدة البیان، ص ۴۱۶؛ شرح اُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی)، ج ۱، ص ۲۵۷، ۲۷۹؛ فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۳؛ الکشّاف، ج ۳، ص ۵۶۶ و المحرز الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۵، ص ۱۵۰.

(۲۴۴)

وسیع بودنِ زمین از آیهٔ ۹۷ سورهٔ نساء گرفته شده که می‌فرماید: ﴿**ألم تکن أرض اللّه واسعة**﴾: «آیا زمین خدا وسیع و گسترده نبود» و رام بودنِ آن برگرفته شده از آیهٔ ۱۵ سورهٔ ملک است که می‌فرماید: ﴿**هو الذی جعل لکم الأرض ذلولاً**﴾: «او کسی است که زمین را رامِ شما کرد.»

(۲۴۵)

خلاصهٔ داستان چنین است: امیری ترک که شب را مست بود، هنگام صبح از حالت مستی به در آمد. از مطرب خواست آوازی بخواند تا دوباره مست شود. مطرب آوازی را خواند که پایانِ هر بیتِ آن واژهٔ «ندانم» بود. امیر خشمگین شد، گُرزی به دست گرفت تا بر سرش کوبد. یکی از حضّار، پا در میانی کرد و گُرز را از دستان امیر گرفت. امیر خطاب به مطرب گفت: چرا در این اشعار از «نمی‌دانم» سخن می‌گویی، قدری هم دربارهٔ «می‌دانم» آواز بخوان.

(۲۴۶)

خلاصهٔ داستان چنین است: شخص نابینایی نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: سخت تشنه‌ام؟ چون وارد خانه شد، عایشه فوراً پنهان شد.

پیامبر (ص) فرمود: این فرد نابیناست، چرا خود را پنهان می‌کنی؟!

عایشه گفت: او مرا نمی‌بیند، امّا من که او را می‌بینم.

این حکایت بدین شکل در منابع روایی یافت نشد. آنچه آمده است دربارهٔ ابن‌مکتوم و امّ‌سلمه و میمونه نیز دربارهٔ ابن مکتوم و فاطمه (ع) می‌باشد. نگر: **مسند احمد**، ج ۶، ص ۲۹۶؛ **سنن ابن داود**، ج ۴، ص ۶۳؛ **مکارم الاخلاق**، ص ۲۳۳؛ **بحار الأنوار**، ج ۱، ص ۳۷؛ **تفسیر ابوالفتوح رازی** ذیل آیهٔ ۳۰ سورهٔ نور به نقل از **شرح مثنوی**، دفتر ششم، ص ۹۹.

(۲۴۷)

«أرنا حقائق الأشیاء کما هی»: «خدایا! حقیقت پدیده‌ها را آن گونه که هست به‌مابنما» نگر: **عوالی اللئالی**، ج ۴، ص ۱۳۲.

(۲۴۸)

در این قسمت مولانا نادانی را که عمر خود را ضایع کرده و هنگام مرگ توبه و استغفار می‌کند، به این داستان تشبیه کرده است: شاعری در روز عاشورا وارد انطاکیه شد. مردم حلب را دید که شیون و زاری می‌کنند. علّت را پرسید. وقتی دریافت مردم برای شهادت امام حسین (ع)، اهل بیت و اصحابش عزاداری می‌کنند، گفت: امام و یارانش از این عالم مادّی رها شدند و بند تن را گسستند. پس باید بر ایشان شادی کرد و برای خود گریست که هنوز در اینجا گرفتاریم.

(۲۴۹)

خلاصهٔ داستان چنین است که: بلال، بردهٔ یکی از اشراف مکّه به نام اُمیّة بن خلف بن وهب بود. پس از طلوع خورشید اسلام، به آیین محمّدی گرایید. صاحبش سخت برآشفت. برای آنکه او را از دین اسلام بازگرداند، چند روز او را زیر آفتاب سوزان روی زمین انداخت. دست و پایش را بست و شکنجه‌اش داد. امّا بلال همواره: «اَحَد اَحد» بر زبان راند و حاضر نشد از ایمان به خدای یگانه و پیامبر گرامی‌اش دست بردارد.

روزی ابوبکر که در حال گذر بود، چشمش به بلال افتاد که در زیر سخت‌ترین شکنجه‌ها

مقاومت می‌کند. به او گفت: نیازی به اظهار عقاید نیست. از این کار توبه کن تا از این عـذاب رهایی یابی.

بلال پذیرفت. امّا با تعجّب باز ابوبکر فردا او را در همان حال دید. این ماجرا چندین بـار تکرار شد. ابوبکر دریافت که بلال، عاشق محمّد و آیین اوست. نزد حضرت رفت و گفت: تنها راه رهایی بلال آن است که او را از صاحبش بخریم. پیامبر نیمی از بهای بلال را برعهده گرفت. ابوبکر رفت و به امیّه پیشنهاد داد: بلال را به من ده، در عوض غلامی بسیار زیباروی به تو دهم.

امیّه گفت: این معامله را می‌پذیرم مشروط بر اینکه دویست درهم نقره نیز بر آن بیافزایی.

ابوبکر پذیرفت. امیّه سرخوش از این تجارت، قهقهه‌ای تمسخرآمیز سر داد و گفت: تو در این معامله مغبون و متضرّر شدی. اگر در خرید بلال شتاب و اصرار نمی‌کردی، به بهای کمتر به تو می‌فروختم.

ابوبکر پاسخ داد: تو مغبون شدی. زیرا تو صورت را نگریستی و من سریرت را.

سپس بلال را نزد پیامبر آورد. پیامبر بلال را در آغوش کشید. بلال از شدّت خوشحالی از خود بی‌خود شد. سپس پیامبر از ابوبکر گلایه کرد. ابوبکر گفت: «من و بلال هر دو بندهٔ توایم» و بعد بلال را آزاد کرد.

این حکایت در منابع تاریخی چون: سیرهٔ ابن اسحاق، ص ۱۷۰ و سیرهٔ ابـن هشـام، ج ۱، ص ۴۰ آمده است. در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۰۲ـ۲۰۳ از طبقات ابن سعد بـه عنوان مأخذ این داستان یاد شده است.

(۲۵۰)

«الأُذُنان من الرأس»: «دو گوش از اعضای سَر است» نگر: احادیث مثنوی، ص ۱۹۶؛ الإستبصار، ج ۱، ص ۶۴؛ تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۳۸۰؛ التبیان، ج ۳، ص ۴۵۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴، ۶۲؛ تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۰۹؛ ج ۱۱، ص ۲۴۲؛ تهذیب الکمال، ج ۴، ص ۲۵؛ ج ۱۲، ص ۱۴۹؛ ج ۳۱، صص ۵۲۸ـ۵۲۹؛ جامع البیان، ج ۶، صص ۱۵۹ـ۱۶۱؛ ذیل تـاریخ بـغداد، ج ۵، ص ۵۹؛ سـیر أعـلام النـبلاء، ج ۱۲، ص ۲۸۶؛ ضـعفاء العـقیلی، ج ۱، ص ۳۲؛ ج ۲،

صص ۱۱۲ ـ ۱۱۳؛ علل الدارقطنی، ج ۷، ص ۲۵۰؛ الکامل (عبدالله بن عدی)، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۷، ص ۲۴۰؛ لسان المیزان، ج ۵، ص ۳۶۱، ۴۳۹؛ منتفی الجمان، ج ۱، ص ۱۵۲؛ میزان الإعتدال، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ج ۴، ص ۶۶ و وسایل الشیعة، ج ۱، ص ۲۸۵.

(۲۵۱)

شاید اشاره باشد به آیهٔ ۷۹ سورهٔ واقعه که می‌فرماید: ﴿لا یمسّه إلّا المطهّرون﴾: «جز پاک‌شدگان بدان دست نزنند.»

(۲۵۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی گدایی سمج از ثروتمندی گیلانی که از دیار خود دور افتاده بود، تکّه نانی درخواست کرد. پس از گرفتن نان، دعایش کرد: «خدایا! این مرد را به خان و مانش برسان»

مرد گیلانی که علاقه‌ای به بازگشت نداشت گفت: «اگر خان و مان آن است که من دیده‌ام، خدا تو را به آنجا برساند.»

(۲۵۳)

«کلّموا الناس علی قدر عقولهم»: «با مردمان به اندازهٔ خِرَدشان سخن گویید» نگر: تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ج ۴، ص ۸۴؛ شرح أُصول الکافی (مولی صالح مازندرانی) ج ۱۲، ص ۳۷۳ و نهایة الأحکام، ج ۲، ص ۴۱.

(۲۵۴)

اشاره است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ انشقاق که می‌فرماید: ﴿فلا أُقسم بالشفق﴾: «سوگند به سرخی پس از غروب آفتاب.»

(۲۵۵)

برگرفته شده از آیهٔ ۵۳ سورهٔ فرقان و آیهٔ ۱۲ سورهٔ فاطر: ﴿**هذا ملح أُجاج**﴾: «آن شور و تلخ» می‌باشد.

(۲۵۶)

نگـر: أعـلام‌الدیـن، ص ۲۰۳؛ بـحارالأنـوار، ج ۶۹، ص ۳۶؛ ج ۷۲، ص ۸۱، ۱۴۳؛ ج ۷۴، ص ۹۲؛ التحصین، ص ۱۹ و وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۶۸.

(۲۵۷)

روزی یکی از مریدان شیخ ابوالحسن خرقانی از منطقهٔ طالقان به دیدارش شتافت. پس از پشت سر گذاشتن کوهها و دشتها به خرقان ـ محلّ سکونت شیخ ـ رسید. سـراغ خـانهٔ او را گرفت. پرسان پرسان، به درب خانه رسید. وقتی در را زد، همسر شیخ بیرون آمد و گفت: چه می‌خواهی؟

پاسخ داد: به قصد زیارت شیخ آمده‌ام.

زن با حالت تمسخّر خنده‌ای کرد و به طعن و سرزنشِ وی پرداخت که این راه دور و دراز را برای دیدن چه کسی پشت سر گذاشته‌ای؟!

مرید خشمگین شد و گفت: اگر همسر شیخ نبودی، چنان می‌کردم. سپس از آنجا دور شد و سراغ شیخ را از همسایگان گرفت. گفتند: برای جمع کردن هیزم به فلان بیشه رفته است. راهیِ بیشه شد. در راه دربارهٔ برخورد همسر شیخ بسیار فکر کرد و گمانهای بد به دل راه داد. ناگاه شیخ را دید قدری هیزم بر پشت شیری نهاده، خود بر بالای آنها نشسته و ماری را چـون تـازیانه در دست گرفته و شیر را همانند الاغ راه می‌برد. شیخ با نگاه صائب خویش از آنچه در ذهن و دل وی می‌گذشت آگاه شد و گفت: در برابر درشتی و بدخوییِ این زن بردباری پیشه کردم و تا به آنجا رسیدم که شیری درنده فرمانبردارِ من شد.

(۲۵۸)

خلاصهٔ داستان چنین است: فقیری از خداوند خواست تا بدون سعی و تلاش صاحب مال شود. شبی در خواب ندایی شنید که: به مغازهٔ فلان کتابفروش برو. در آنجا کاغذی هست که بر روی آن راهِ به دست آوردنِ مالِ بسیار آمده است. پس از آنکه بیدار شد، به سرعت به مغازهٔ یاد شده رفت. کاغذ را پیداکرد. بر روی آن نوشته شده بود: بیرون شهر برو. فلان بارگاه را بیاب. رو به قبله و پشت به بارگاه تیری بینداز. هر جا افتاد، آنجا را بکن. گنج را خواهی یافت.

فقیر روزها چنین کرد، امّا گنجی نیافت. سرانجام برای آنکه از نقشهٔ سخن‌چینان در امان باشد، برگه را به پادشاه داد. کمانداران شاه نیز ماهها بر اساس دستوری که روی برگه آمده بود، عمل‌کردند، امّا به نتیجه نرسیدند. به فرمان شاه برگه را دوباره به فقیر دادند و او کار خود پی گرفت. امّا این بار هم موفق نشد. دست به دعا شد و از خدا خواست، علّت را بر او روشن سازد. ندا آمد: ما به تو فرمان دادیم تیر را در چلّهٔ کمان نهی، امّا نگفتیم تیر را با تمام قوا رها کنی. این بار تیر را در کمان نِه، بگذار خودش فرو افتد. فقیر چنان‌کرد و به گنج دست یافت.

گویا مأخذ این داستان مقالات شمس است. نگر: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۰۸ـ۲۵۰۹.

(۲۵۹)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی یک مسلمان و ترسا و جهود هم‌سفر شدند. در میان راه به منزلی وارد شدند. هنگام نماز مغرب، میزبان حلوایی برایشان آورد.

ترسا و جهود چون قبلاً بسیار خورده بودند، گفتند: ما امشب میل نداریم، فردا می‌خوریم.

امّا مسلمان چون روزه بود، گفت: بیایید امشب این حلوا را بخوریم و صبر را برای فردا بگذاریم.

آن دو گفتند: قصد تو آن است که این حلوا را تنها بخوری.

مسلمان گفت: مگر ما سه تن نیستیم؟ پس آن را به سه قسمت می‌کنیم. هر کس هر کاری خواست با قسمت خویش بکند.

امّا آن دو مخالفت کردند و در پیِ آن بودند که مسلمان را به سختی اندازند و شب را به

گرسنگی بگذارند. مسلمان، تسلیم خواستهٔ آنها شد. شب خوابیدند. صبح هر یک به عبادت و ذکر مشغول شد. سپس یکی از آن سه گفت: هر کس خواب خود را بازگوید. خواب هر کس بهتر بود، این حلوا از آنِ اوست. پذیرفتند.

نخست جهود خواب خود را تعریف کرد و گفت: دیشب حضرت موسی (ع) را دیدم. به سوی کوه طور شتافتیم. حضرت حق تجلّی کرد. کوه طور سه پاره شد و...

سپس ترسا خواب خویش را چنین بازگفت که: در خواب به همراه حضرت مسیح (ع) تا آسمان چهارم رفتیم. قلعه‌های عجیبی دیدیم که مانند آن در روی زمین نیست ... آن گاه روبه جهود کرد و گفت: خواب و مکاشفهٔ من مربوط به آسمانهاست. در حالی که خواب تو مربوط به زمین است؛ و آسمان بر زمین برتری دارد. پس خوابِ من بهتراست و حلوا از آنِ من.

و امّا مسلمان که به دروغ آنها پی برده بود، زیرکانه چنین گفت: «دیشب پیامبرگرامی (ص) بر من وارد شد و فرمود: دوست یهودی تو با حضرت موسی (ع) به کوه طور رفت و با خدا عشقبازی کرد. همسفر مسیحی‌ات با عیسی (ع) به آسمان چهارم عروج کرد. پس فرصت را مغتنم شمر و برخیز و حلوا را بخور و از رنج گرسنگی رهایی یاب.» و من چنین کردم و نیمه شب برخواستم و تمامی حلوا را خوردم. چرا که نمی‌توانستم فرمان پیامبر خدا را پیروی نکنم. آیا شما از فرمان حضرت موسی و عیسی بازنشستید؟!

آن دو رو به مسلمان کردند و گفتند: قسم به خدا که تو خواب راست دیده‌ای، نه ما. چرا که، اثرش در بیداری آشکار است.

بنابر آنچه در **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۱۰ آمده، مأخذ این داستان **مقالات شمس** است.

(۲۶۰)

«**القسّام فی النار**»: «قسمت کننده در آتش است» نگر: **احادیث مثنوی**، ص ۲۰۶.

(۲۶۱)

خلاصهٔ داستان چنین است: در یک شبی که سلطان محمود در لباس مردم عادی ظاهر شده

بود، با گروهی از دزدان برخورد کرد. دزدان به او گفتند: کیستی؟

گفت: یکی از شمایانم.

یکی از دزدان گفت: ای دوستان! بیایید هنر خویش را برای‌هم بازگوییم.

یکی گفت: من زبان سگان را می‌دانم.

دیگری گفت: هر که را در شب بینم، در روز باز شناسم.

دیگری گفت: با دستانم می‌توانم زمین را سوراخ کرده و راه باز کنم.

دیگری گفت: من با بو کردنِ خاک، در می‌یابم در آن چه چیزی نهان است.

دیگری گفت: می‌توانم کمند را به بلندای یک کوه بیاندازم.

سپس از سلطان محمود پرسیدند: تو چه هنری داری؟

گفت: هنر من در ریشِ من است. با تکان دادنش می‌توانم مجرمان را از دست جلّادان برهانم.

دزدان گفتند: تو پیشوا و فرماندهٔ مایی. چرا که در صورتی که گرفتار شویم، می‌توانی ما را برهانی.

سپس به راه افتادند. ناگاه از سمت راست، صدای پارس سگی آمد.

آنکه زبان سگان می‌دانست، گفت: می‌گوید پادشاهی با شماست.

آنکه شامّهٔ قوی داشت، خاک را بویید و گفت: اینجا خانهٔ یک بیوه زن است. لذا به راه ادامه دادند تا به کاخ شاه رسیدند.

آنکه در کمنداندازی استاد بود، کمند انداخت و همه را به آن سوی دیوار برد.

آنکه شامّهٔ قوی داشت، خاک را بو کرد و گفت: گنجینهٔ پادشاهی اینجاست.

آنکه با دست زمین را می‌کند، زمین را کند و به گنجینه رسید.

گروه دزدان سرخوشانه جواهر آلات و طلاها و جامه‌های زربافت را ربودند و در جایی پنهان کردند.

شاه که همراهشان بود، روز بعد گروهی از امیران خود را به مخفیگاه دزدان فرستاد و دزدان را به همراه جواهرات ربوده شده بازگرداند. یکی از دزدان که چشمان تیزی داشت، شاه را شناخت و گفت: این همان کسی است که با حرکتِ ریش می‌تواند ما را برهاند. سلطان محمود با شنیدنِ این سخن آنها را بخشید.

(۲۶۲)

خلاصهٔ داستان چنین است: روزی موشی که در کنار جویباری می‌زیست به‌غورباغهٔ داخل آب که با او آشنا و دوست بود، گفت: خیلی وقتها می‌خواهم با تو درددل و گفتگو کنم، امّا تو در در حال جست و خیزی و من در خشکی؛ و زمان دیدار اندک. ای کاش می‌شد بیش از این تو را ببینم و با تو سخن گویم.

غورباغه که اصرار موش را مشاهده‌کرد، پذیرفت که بیشتر با هم باشند. رشتهٔ نخی یافتند. هر یک سرِ آن را به پای خود بست. تا هر گاه به فکر دیدار هم افتند، نخ را بکشند.

یک‌روز که موش برای دیدار غورباغه به کنار جوی آب آمده بود، ناگهان از سوی کلاغی شکار شد، و چون سر دیگر رشتهٔ نخ به پای غورباغه متّصل بود با پرواز کلاغ، او در هوا معلّق ماند. مردم که گمان می‌کردند، کلاغ غورباغه را شکارکرده، از حیله‌گری و توانمندی‌اش درشگفت شدند. غورباغه نیز که سرانجامِ دوستی با موش را این گونه دید، گفت: عاقبتِ دوستی با ناهمجنس این است. خودکرده را تدبیر نیست.

برای اطّلاع از مأخذ این داستان نگر: **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۶۵.

(۲۶۳)

خلاصهٔ داستان چنین است: در شهر تبریز پاسبان بخشنده و جوانمردی می‌زیست به نام بدرالدین عمر که پناهگاه فقرا و نیازمندان بود. روزی فقیری که نُه هزار دینار مقروض بود، از راه دور خود را به شهر تبریز رساند تا به دیدار بدرالدین شتابد و نیاز خویش برطرف سازد. تازه به شهر رسیده بود که با خبر شد بدرالدین درگذشته است. نعرهٔ بلندی زد و بی‌هوش شد. مردم از نعرهٔ وی درشگفت شدند و خود را به بالای سر وی رساندند. هر چه‌کردند، به هوش نیامد. پس از مدّتی طولانی به هوش آمد. از اینکه به جای حق تعالی به بندهٔ او دل بسته توبه‌کرد. در آن بین، جوانی که شاهد ماجرا بود، به یاری‌اش شتافت. به سراغ اغنیا رفت، امّا بیش از صد دینار نتوانست جمع‌آوری کند. دست فقیر را گرفت و بر سر مزار بدرالدین برد و ماجرا را باز گفت. سپس او را به خانهٔ خود برد. شب در خواب بدرالدین را دید که می‌گوید: من از نیاز او با خبر

بودم و در محلّی خاص برایش گوهری چند پنهان کرده‌ام که افزون بر نیاز اوست...

مأخذ این داستان آن گونه که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۱۳ـ۲۱۴ آمده، دو کتاب المستجاد من فعلات الأجواد، صص ۱۷۶ـ۱۷۷ و احیاءالعلوم، ج ۳، ص ۱۷۳ می‌باشد.

(۲۶۴)

خلاصهٔ داستان چنین است: مردم کاشان شیعه‌اند. از این رو اگر شخصی نامش عمر باشد، به او چیزی نمی‌فروشند. روزی فردی غریب و ناآشنا که نامش عمر بوده، وارد شهر می‌شود و برای خرید نان به نانوایی می‌رود. نانوا او را به دکّان دیگر حواله می‌دهد. به سراغ آن نانوایی می‌رود. او نیز چنین می‌کند. او در حیرت و سرگردانی می‌ماند و نمی‌داند که علّتِ این کار نامِ اوست.

(۲۶۵)

روزی در مراسم صبحگاه، چشم خوارزمشاه به اسبِ یکی از امیران افتاد و مجذوب و شیفته شد. پس از بازگشت، به دیگر امیران فرمان داد تا اسب را برایش حاضر کنند. آنان رفتند و اسب را به زور از صاحبش ستاندند و برای پادشاه آوردند. صاحب اسب که به اسب دلبسته بود، نزد عمادالملک، وزیر فرهیخته و جوانمرد شاه آمد و از او خواست به هر گونه که ممکن است اسب را به او بازگرداند. روزی وزیر نزد شاه رفت. او مشغول نگریستن به اسب و لذّت بردن بود. به وزیر گفت: زیبا اسبی است! وزیر با زیرکی به معایب اسب اشاره کرد و گفت: چون شما بدان دلبسته‌اید، عیب‌ها را به چشم نمی‌آورید. شاه منظور او را دریافت و اسب را به صاحبش بازگرداند.

(۲۶۶)

این داستان که به حکایت «قلعهٔ ذات الصور»[۱] یا «دژ هوش ربا» نیز مشهوراست، از بیت ۳۵۸۱ آغاز و تا بیت ۴۸۷۴ ادامه دارد. خلاصهٔ آن اینکه: سه شاهزادهٔ باهوش و صاحب‌نظر،

---

۱. قلعه‌ای که بر در و دیوارش تصویرها نقش بسته است.

درصدد برآمدند برای تجربه‌آموزی سفر کنند. پادشاه وقتی از قصد آنان با خبر شد، سفر و تجربه‌آموزی را ستود، امّا تأکید کرد «به‌قلعهٔ ذات الصور پا نگذارید که سرانجامی بسیار هولناک پیش روی خواهید داشت.»

سفر را آغاز کردند، امّا منع شدید پادشاه باعث شد آن سه به دیدنِ دژ هوش‌ربا حریص‌تر شوند. از این‌رو، به سوی قلعه حرکت کردند. وقتی وارد قلعه شدند، تصویر دختری زیباروی را بر دیوارهای قلعه دیدند. هر سه دلباخته شدند. آن دختر کسی نبود، جز دختر پادشاه آن سرزمین. نزد پادشاه رفتند و از عشق و دلباختگی خود سخن گفتند. شاه فرمان داد تا آنها را به خندقی برند که عاشقان پیشین را در آنجا سر بریده بودند. سرهای بریده و شرط ازدواج با دختر پادشاه، شعله‌های عشق آنها را فروکش نکرد. سرانجام در این راه برادر بزرگتر و میانی جان باختند. امّا برادر کهتر کامیاب شد.

در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۱۷ـ۲۱۸ از مقالات شمس به عنوان مأخذ اصلی این داستان یاد شده است.

(۲۶۷)

«**الانسان حریص علی ما منع**»: «انسان به سوی آنچه از آن منع شود، حریص می‌گردد.» نگر: **بحارالأنوار**، ج ۳۲، ص ۳۶؛ **تفسیر الرازی**، ج ۲۳، ص ۱۳۳ و **کنزالعمّال**، ج ۹، ص ۴۴. مضمون آن به فارسی مَثَل است. نگر: **امثال و حکم**، ج ۱، ص ۲۳۵.

(۲۶۸)

روزی پادشاهی که مست بود و اندر بزم خوش، فرمان داد فقیهی را که از آنجا می‌گذشت، به محفل شاهانه آوردند و وادارش کردند تا شراب نوشد. فقیه به‌ناچار شراب را نوشید و مست شد. سپس به آبریزگاه رفت. در راه یکی از کنیزان زیباروی شاه را دید، به زور وی را در آغوش گرفت. در این بین شاه وارد شد. تا صحنه را دید، سخت برآشفت. فقیه گریخت و به سرسرا بازگشت و پیاله‌ای دیگر نوشید. شاه در پی مجازات او آمد، امّا وقتی با حاضر جوابی فقیه مواجه شد، او را بخشید.

در شرح مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۸۱.

(۲۶۹)

این داستان دربارهٔ یکی از معروفترین شاعران دورهٔ جاهلی عرب، امرؤالقیس (۵۴۵ـ۴۹۷هق) است. امّا با واقعیت تاریخی بسیار متفاوت است. در واقع، مولانا با قدرت تخیّل خویش شخصیت دیگری از امرؤالقیس ارائه کرده است. خلاصهٔ داستان مثنوی چنین است: امرؤالقیس یکی از اشراف عرب، بسیار زیباروی بود و تمامی زنان شیفته و دلباختهٔ وی. بتدریج از عشق مادّی دلزده شد. نیمه شبی با لباس مندرس، زن و فرزند خویش را رها کرد و به سمت تبوک روانه شد. در آنجا به خشت‌زنی اشتغال داشت. به پادشاه خبر دادند که امرؤالقیس به تبوک آمده و خشت‌زنی می‌کند. شبانه به دیدارش شتافت و او را بـه زنـدگی اشـرافی فـرا خـوانـد. امرؤالقیس نپذیرفت و با سخنان خود شاه را منقلب کرد. شاه نیز پادشاهی را رها کرد و به همراه امرؤالقیس در لباس درویشی به سرزمینهای دیگر سفر کرد.

(۲۷۰)

این داستان درباره جُوحی و همسر اوست. در اینکه جُوحی کیست، اختلاف است:

- برخی آن را شخصیتی افسانه‌ای می‌دانند.
- شماری او را بر ملانصرالدین تطبیق داده‌اند.
- عدّه‌ای می‌گویند او همان ابوالغُصن، معاصر ابومسلم خراسانی، و از قبیله فزاره بوده.

(نگر: شرح مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۹۵)

خلاصهٔ داستان اینکه جوحی و زن زیباروی‌اش برای رهایی از فقر، نقشه‌ای می‌کشند و آن اینکه قاضی شهر را به خانه کشند و به دام اندازند و از او پول ستانند. روزی همسر جوحی نزد قاضی می‌رود و از اخلاق تند جوحی شکایت می‌کند. قاضی شیفته و دلباختهٔ او مـی‌شود و می‌گوید: «در حال حاضر، دادگاه شلوغ است، شب به منزل من بیا تا مشکل تو را حل کنم.»

همسر جوحی پاسخ می‌دهد: «سرای من از همه جا خلوت‌تر است. بدانجا تشریف بیاورید.»

قاضی به انگیزهٔ کام گرفتن می‌پذیرد و شب هنگام به سرای جوحی می‌شتابد، غافل از اینکه این نقشه‌ای شوم است. با قرار قبلی، جوحی در می‌زند. قاضی هراسان به درون صندوقچه می‌رود. جوحی وارد می‌شود و از مخفیگاه قاضی مطّلع گشته با صدایی بلند رو به همسر می‌کند و می‌گوید: شنیده‌ام از خُلق و خوی و تنگدستی من به تنگ آمده و به شکایت نزد قاضی شهر رفته‌ای؟! تنها دارایی من همین صندوقچهٔ خالی است که مردم گمان می‌کنند، مملوّ از اشیای قیمتی است. فردا این صندوقچه را به بازار شهر برده و در برابر دیدگان مردم به آتش خواهم کشید.

طنابی آورد و صندوقچه را بست. فردای آن روز باربری را صدا کرد، صندوقچه را به پشت وی نهاد و روانهٔ بازار شد. قاضی چند بار از درون صندوقچه باربر را صدا کرد و در نهایت به باربر فهماند که نزد معاون قاضی برود و بگوید: «قاضی خواسته تا صندوقچه را در بسته بخری و به منزل او بری.»

باربر چنین کرد. معاون قاضی به شتاب آمد. صندوقچه را به صد دینار خرید و به خانهٔ قاضی برد. بدین ترتیب قاضی از بی‌آبرویی گریخت. جوحی سال بعد نیز خواست چنین کند، امّا با هوشیاری قاضی موفق نشد.

در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲۲۱ـ۲۲۶، هزار و یک‌شب به عنوان منبع این داستان معرّفی شده است.

(۲۷۱)

«کلّکم راع و کلّکم مسئول عن رعیّته» نگر: الآحاد و المثانی، ج ۲، ص ۵۷؛ أحکام القرآن، ج ۳، ص ۶۳۴؛ الأدب المفرد، صص ۵۳ـ۵۵؛ أُسد الغابة، ج ۴، ص ۲۵۹؛ الإصابة، ج ۵، ص ۴۹۸؛ الأنساب، ج ۳، ص ۳۲۰؛ بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۸؛ البرهان، ج ۳، ص ۲۲۸؛ ج ۴، ص ۳۲۱؛ تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۹۴؛ ج ۱۱، ص ۴۰؛ التاریخ الصغیر، ج ۲، ص ۸۵؛ التاریخ الکبیر، ج ۲، ص ۱۴۰؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۷، ص ۱۴۴؛ ج ۱۷، ص ۲۲۷؛ تحفة الاحوذی، ج ۳، ص ۱۹۴؛ ج ۴، ص ۴۶۹؛ ج ۵، ص ۲۹۴، ۲۹۶؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۲۰۹؛ تفسیر الثعالبی،

ج ۲، ص ۲۵۳؛ تفسیر القرطبی، ج ۵، ص ۲۵۸؛ ج ۱۰، ص ۲۵۹؛ ج ۱۸، ص ۱۹۵؛ تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۵۷، ۶۰؛ ج ۹، ص ۱۸۰؛ تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۲، ص ۲۲۵؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۲۸۹؛ جواهر العقود، ج ۲، ص ۳۱۲؛ الدرّالمنثور، ج ۳، ص ۶۹؛ الدیباج علی مسلم، ج ۴، ص ۴۴۶؛ ذکر اخبار اصبهان، ج ۲، ص ۳۱۸؛ روضة الطالبین، ج ۱، ص ۷۲؛ریا ض الصالحین، ص ۱۸۸، ۱۹۴، ۳۳۳؛ سنن أبی داود، ج ۲، ص ۱۳؛ سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۳۴؛ السنن الکبری، ج ۶، ص ۲۸۷؛ ج ۷، ص ۲۹۱؛ ج ۸، ص ۱۶۰؛ سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۱۵۱؛ ج ۱۰، ص ۵۱۱؛ الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۴۳۲؛ شرح مسلم، ج ۱۲، ص ۲۱۳؛ شرح مسند أبی‌حنیفة، ص ۴۲۳؛ صحیح ابن حبان، ج ۱۰، صص ۳۴۲ـ۳۴۳؛ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۱۵، ج ۲، ص ۷۹؛ ج ۳، ص ۸۸، ۱۲۵، ۱۸۹؛ ج ۶، ص ۱۴۶، ۱۵۲؛ ج ۸، ص ۱۰۴؛ صحیح مسلم، ج ۶، ص ۸؛ ضعفاء العقیلی، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۳، ص ۶۷؛ طبقات المحدثین باصبهان، ج ۱، ص ۳۹۸؛ ج ۳، ص ۱۲۸؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۲۹، ۳۶۴؛ عون المعبود، ج ۸، ص ۱۰۴؛ فتح الباری، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ج ۳، ص ۱۲۰؛ ج ۵، ص ۵۱، ۱۳۱، ۲۸۳؛ ج ۶، ص ۳۶۰؛ ج ۹، ص ۲۰۸، ج ۱۳، ص ۱۰۰؛ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج ۳، ص ۱۹۶؛ ج ۵، ص ۴۹؛ الکامل (عبدالله بن عدی)، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ۲۶۷، ۳۱۲؛ ج ۲، ص ۶۲؛ ج ۵، ص ۳۳۰؛ کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۱۲۳، ۱۵۹؛ کشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۱۵؛ کشف المحجّة لثمره المهجة، ص ۳۹؛ کنزالعمّال، ج ۶، ص ۳۰؛ المبسوط، ج ۵، ص ۲۱۷؛ مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۰۷؛ المجموع، ج ۱، ص ۲۶؛ ج ۳، ص ۱۱؛ ج ۴، ص ۳۹۴؛ المحلی، ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ مسند أبی‌یعلی، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۵، ۵۴، ۱۱۱، ۱۲۱؛ مسند الشامیین، ج ۴، ص ۱۴۳؛ مسند الشهاب، ج ۱، ص ۱۵۲؛ المصنف، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ المعجم الأوسط، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ج ۴، ص ۴۷، ۱۷۱، ۲۹۹؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ ج ۷، ص ۷۰؛ المعجم الصغیر، ج ۱، ص ۱۶۱؛ مفردات غریب القرآن، ص ۱۹۸؛ منتخب مسند عبد بن حمید، ص ۲۴۲؛ المنتقی من السنن المسندة، ص ۲۷۵؛ منیة المرید، ص ۳۸۱ و میزان الإعتدال، ج ۱، ص ۲۳.

نمایه‌ها

✧ آيات ✧

✧ احادیث، روایات و اقتباسات از آیات قرآن ✧

امثال و اقوال

اشعار

الف ـ اشعار فارسی

≻ ب ـ اشعار عربی

✧ نامها ✧

گروهها

جایها

کتابها

واژه‌نامه[1]

آب [۳/۱۲۷۳][2]: کنایه از قدرت حیوانی

آب و خور: کنایه از دنیا و نعمتهای آن

آبا: جمع «اَب» پدران

آبی [۲/۸۲۸]: میوهٔ بِه

آتش زنه: سنگ چخماق

آتش: یکی از عنصرهای چهارگانه در طبیعیات قدیم است. امّا در اشعار مـولوی بـیشتر بـه معنای آتش عشق است.

آثار قدم: نشانه‌های پا؛ منظور آثار گام نهادن در مراحل سیر و سلوک است.

آثار قلم: نشانه‌های قلم؛ کنایه از کتاب و دفتر

آخر الامر: سرانجام

آدمکده: جایگاه آدم، کنایه از کالبد و تن آدم

آذری: منسوب به آتش، آتشی، جهنّمی، دوزخی

آزاد: دل نبستن بـه غـیر حـق. آزادی نـزد عـرفا عبارت است از آنکه «بنده بـه دل در تـحت بندگی هیچ چیز نشـود از مـخلوقات، نـه از آنچه اندر دنیا است و نه از آنچه در آخـرت است. دنیا را و هویٰ و آرزوی و خواست و حاجت و خطّ را اندرو هیچ نصیب نـباشد» ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۳۴۳.

آسیب کرد: برخورد

---

۱. این واژه‌نامه با استفاده از شروح مثنوی چـون: شرح مثنوی شریف، شرح مثنوی معنوی مولوی، رسالهٔ نائیه، شرح مثنوی اکبرآبادی، شرح اسرار، شرح کبیر انقروی، جواهر الاسرار، شرح جامع مثنوی معنوی،...و فرهنگهای لغت چون: لغت نامه، لسان العرب و تاج العروس آماده شده است. در برخی موارد که توضیح واژه‌ای طولانی بوده و عیناً از روی منبعی خاص نقل شده، دقیقاً مشخص شده است.

۲. رقم سمت چپ، بیانگر دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی و عدد سمت راست، شمارهٔ بیت است.

آکل: خورنده

آمده [۶/۱۶۰۵]: رسیده، واصل

آیات: جمع «آیه»، نشانه‌ها

آیت: نشانه

آیس: ناامید

آینهٔ دل :اضافهٔ مشبّه‌به به مشبّه

اَب الآباء: پدر پدران، منظور حضرت آدم(ع) است.

اَب حقیقی : پدر حقیقی، حضرت آدم (ع)

اَب صورت: پدر صورت، پدری که صورتِ مادّی آدمی از اوست.

اَب مجازی: پدر مجازی، یعنی همین پدری که هر شخص در عالم دنیا از او به وجود می‌آید.

اَب معنوی: پدر معنوی، حضرت آدم (ع)

اَبتر: ناقص، بی ارزش

ابتلا: مبتلا شدن

اَبدال: جمع «بدل» شریف و کریم

اِبرا: بری دانستن

اُبرکی: بنشین

اِبریق: آبریز، آبدستان، ظرف سفالی برای شراب

اَبنا: جمع «ابن» پسران

ابواب: جمع «باب» درها

اَتمّ: تمام‌تر

اَتی: بیاید

اِتیان: آوردن، انجام دادن

اِجتبا: برگزیدن

اجداد: جمع «جدّ» نیاکان

اَجلّ: بزرگتر، جلیل‌تر

اَحباب: جمع «حبیب»، یاران، دوستان

اَحبال: جمع «حبل»، آبستنی‌ها، باروری‌ها

احتجاب: در پس پرده رفتن، پنهان شدن

احتراز: خویشتن‌داری، پرهیز

احد الطرفین: یکی از دو سو، یکی از دو کفّهٔ ترازو

اَحول: دوبین، لوچ

اَخ الموت: برادر مرگ

اختر: ستاره

اختلاط: آمیختن

اختیار: برگزیدن

اَخوات: جمع «اخ»، برادران

اِدبیر: خسارت و زیان، نحوست، بدبختی، بخت برگشتگی

ادرار: وظیفه، مقرّری

ادوات محترفه:ابزاری که در حرفه‌ها به کار می‌رود.

اذبحوا: بکُشید، ذبح کنید

اِذعان: گردن نهادن

اُذنان: تثنیهٔ «اُذُن»، دو گوش

ارتسام: نقش بستن

ارتقا: بالا رفتن

اَرحام: جمع «رَحِم»، جای بچه در شکم مادر

اردتم: می‌خواهید

اَردیٰ: هلاک کرد

اِرضِعی: او را شیر ده

اَرَضین: جمع «ارض»، زمینها

ارکان: جمع «رکن»، اعضای بدن

ارواح النظر: روحهای صاحب فکر و معرفت

از چونی رهید: از خودی رها شد.

از مساحت برتر است: در قالب جسم در نمی‌آید، نامحدود است.

ازاله: از میان بردن

اَزرق: آبی، نیلگون

اساطیر اوّلین: افسانهٔ پیشینیان؛ برگرفته از آیه‌های انعام / ۲۵، انفال / ۳۱، نحل / ۲۴، مؤمنون / ۸۳، فرقان / ۵، نحل / ۶۸، احقاف / ۱۷، قلم / ۵، مطففّین / ۱۳.

اسب: چهارپای نجیب مشهور؛ در اینجا روح یا عقل

اِسپر: سپر

استارها: ستاره‌ها

استفهام انکاری: پرسشی که سؤال کننده می‌خواهد پاسخ منفی از مخاطب بگیرد.

اُستن حنّانه: استن: ستون؛ حنّانه: ناله. اُستُن حنّانه: ساقهٔ درخت خرما و یا درخت مُقْل و سِدری که حضرت رسول اکرم (ص) به هنگام خطبه خواندن بر آن تکیه می‌فرمود و پس از آنکه منبر رسول (ص) را ساختند، آن ساقهٔ درخت ـ مطابق روایات اسلامی ـ ناله برآورد. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۶۲.

استنکاف: خودداری

استوا: تعادل

استور: ستور، چهار پا

استون: ستون

استویٰ: تکیه زد

اُسجُدوا: سجده کنید

اسد: شیر

اَسقمته: بیمارکردنِ تو مرد لئیم را

اسگالید: حیله کرد

اَسواق: جمع «سوق»، بازارها

اَسهل: آسانتر

اشجار: جمع «شجر» درختان

اشکال: پای بند ستوران و چهارپایان

اصابت: به هدف خوردن

اصبع: انگشت

اصحاب صفّه: یعنی فقرا و زهّاد و عبّاد صدر اسلام از قبیل: ابوذر غفاری و سلمان فارسی

و عمّار و صهیب و بلال و حذیفة بن یمان و ابوسعید خدری که معبد و خوابگاه و مجمعشان در صفّهٔ مسجد پیغمبر اکرم ـ صلوات اللّه علیه ـ بود و حضرت برای خوردن شام ایشان را مابین اصحابی که تمکّن مالی داشتند، تقسیم می‌فرمود. صاحب عوارف المعارف، شمارهٔ ایشان را حدود ۴۰۰ نفر می‌نویسند، امّا حافظ ابونعیم در حلیة الاولیاء نام اصحاب صُفّه را بیش از این مقدار به ترتیب حروف تهجّی شماره کرده، و ابن جوزی هم در کتاب صفة الصفوة نام بسیاری از این طبقه را در ضمن زهّاد و عبّاد آورده است. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، صص ۵۲۷ـ۵۲۸.

اصحاب کهف: گروهی از خداپرستان که از بیم پادشاه خود ـ دقیانوس ـ به غار [کهف] پناه بردند و سالیان دراز به خواب رفتند. در قرآن از آنها یاد شده است.

اصحاب [۶/۲۹۶۳]: یاران، در اینجا منظور اصحاب کهف است.

اِصدار: صادر کردن، انجام دادن

اصطکاک: به هم ساییدن دو چیز

اِصغا: شنواندن

اَصلاب: جمع «صُلب»، پشتها

اَصلح بالهم: کارشان را سامان داد.

اصنام: جمع «صنم»، بتان

اَضحَک: خنداند، به خنده آورد

اِضراب: روگردانیدن، برگشت

اضرار: ضرر رساندن

اَضلّ اعمالهم: اعمالشان را تباه کرد.

اضلال: گمراه کردن

اطوار: جمع «طور»، وضع، چگونگی، حالت

اطوار: جمع «طور» وضعها، حالها

اعتبار: پند

اعتداد: به شمار آوردن

اِعدام: نابود کردن

اَعلم بالصواب: داناترین به صواب و درستی

اَعمیٰ: کور، نابینا

اَعناق: جمع «عُنُق»، گردنها

اَعْوَر: یک چشم

اَغْبَر: گردآلود

اِغوا: گمراه کردن

اِفاقت: به هوش آمدن، بیدارشدن

افتراق: جدایی

اِفتقاد: جستجوی گمشده کردن

اِفتکار: اندیشیدن

اِفساد: تباه کردن

اَفصح: فصیح‌ترین

اِفضال: بخشش

افلاس: مشتق از «فلس» به معنای پول بی‌ارزش و سیاه؛ بی‌چیزی، بی‌پولی، فقر، تنگدستی

اَوفوا: وفا کنید

اقتناص: کسب‌کردن، به چنگ آوردن، صید کردن

اقرضوا: وام دهید

اَقطع: در اینجا دست بریده، یک دست

اکابر: جمع «کبیر»، بزرگان

اِکرام: بخشش

اَکرمته: گرامی داشتن تو مرد کریم را

اکمل: کاملتر

اَکمه: کور مادر زاد

التباس: پوشیده شدن، اشتباه شدن

اِلتجا: پناه بردن

المراد: چنین گیر، این سان فرض کن

اَلیف: الفت گیرنده، مأنوس

اَلیق: شایسته‌تر، سزاوارتر

اَلیم: دردناک

امتثال: پیروی، فرمانبرداری

امر: فرمان

اَمْرَد: پسر بدکار، مفعول

اَمرود: گلابی

اِمعانِ نظر: دقّت نظر، دور اندیشی

اِملا: تقریر کردن مطلب بـرای دیگـری تـا آن را بنویسد؛ در اینجا تعریف کردن، گفتن

اُمهّات: جمع «اُمّ»، مادران

اَنامل: جمع «انملة» به معنای انگشتان

اِنتباه: آگاه شدن، آگاهی، بیداری

اِنتعاش: به نشاط آمدن، نیکو حال شـدن، لذّت بردن

اُنثی: جنس مؤنّث

اَنجاس: جمع «نجس»، ناپاکیها، پلیدیها

انحطاط: پستی، فرو آمدن، فرو رفتن

اندهان: اندوه‌ها

اَنزال: جمع «نُزْل»، خوردنیهایی که پیش مهمان می‌گذارند.

انشار: زنده کردن

اَنْصِتوا: ساکت و خاموش شوید.

اِنطباع: نقش بستن

اَنعام: جمع «نعم»، چهارپایان

اِنعام: بخشش

انقراض: از میان رفتن، سپری شدن، برچیده شدن

اَنقص: ناقصتر

انقیاد: سرنهادن، فرمانبرداری، پیروی کردن

انگبین: عسل

اَنهار: جمع «نهر»، جویها

اَوساخ: جمع «وَسَخ»، به معنای چرک و کثافت

اوصاف ذمیمه: اخلاق ناپسند چون: کبر، دروغ و نفاق

اَوف: وفا می‌کنم

اولوالالباب: صاحبان خرد و عقل

اولی الابصار: صاحبان بینش ـ برگرفته از آیات قرآنی.

اولی‌تر: شایسته‌تر، سزاوارتر

اِهدام: نابود کردن، خراب کردن

اهل السّمُوّ: سموّ به معنای بلندی است. منظور از «اهل سموّ» در اینجا دنیا خواهان و اهل هویٰ و هوس است.

اهل تُقی: اهل پرهیزکاری

اهل سبا: ساکنان سرزمین سبا

اهل: شایسته

اهل شکّرخانه: محرم راز

اِی: واژهٔ عربی برای تفسیر به کار می‌رود = یعنی

ایاب: بازگشت

ایثار: بذل کردن

اِیذا: اذیت کردن

ایش شاء اللّه کان: «ایش» مخفّف «ایّ شیءٍ» یعنی هر چیز؛ شاء اللّه: یعنی خدا بخواهد؛ «کان» می‌شود.

اِیقاع: واقع کردن، انجام دادن

اِیقان: یقین داشتن

ایلاج: چیزی را درون چیز دیگر بردن، واردِ چیزی شدن

ایمن: آن که در امان است.

اَین: مکان، جای

اینت: مخفّف «این تورا»

با مُردگان کار داشتن: در شمارِ مُردگان درآمدن

بابیل: مخفّف «ابابیل» جمع یا اسم جمع است که واحد ندارد. بعضی گفته‌اند: واحد آن «ابول» است. منظور پرندگانی است که دسته دسته باشند. برخی گفته‌اند که سنگریزه‌های این پرندگان، در آن صحرای سوزان، بر تن مهاجمان، زخمهایی می‌زد و تاولهایی پدید می‌آورد و نهایتاً به بیماری آبله دچار می‌آمدند و هلاک می‌شدند. تشابه لفظی «ابابیل» با «آبله» نیز مؤیّد این نظر است. نگر: پرتوی ازقرآن، ج ۲، صص ۲۵۸ ـ ۲۵۶ به‌نقل از شرح جامع مثنوی، ج ۱، ص ۳۷۳.

باد: هوایی که در نی دمند؛ مطلق هوا

بار رُبا: رباینده بار

بارد: سرد، بی روح

باریده: باران بی‌باریده: بدون باران

باریک ریس: کسی که باریک می‌ریسد؛ مجازاً کسی که دقیق می‌اندیشد؛ حیران و سرگشته

باز اَشهب: باز سیاه و سپید

باز پر: بازگرد

بازغ: روشن، تابان، طلوع کننده

باطلٌ ما عبّروا: آنچه گفتند، نادرست است.

باعث: برانگیزاننده

بالیده: گیاه، روییده. بی بالیده: بی گیاه

بانگِ نای: آتش؛ سماع

بت [۲/۷۴]: آنچه بشر به دست خود می‌سازد و عبادتش می‌کند؛ در اینجا منظور جسم است.

بتان: جمع «بت»، در اینجا معشوقان و دلبران

بَتَر: بدتر

بحار: جمع «بحر»، دریاها

بحت: محض

بحتیت: بحت و محض بودن

بحر: دریا

بذاته: ذاتاً

بر اللّه زد: کنایه از عاصی شدن به خدا و خدا را به خشم آوردن

بر خشک و تر است: اشاره است بدانچه بعضی در باب نامگذاری مسیح گفته‌اند که چون در روی زمین راه می‌رفت و زمین را مساحت می‌کرد، مسیح نامیده شد. شرح مثنوی شریف، ج ۴، ص ۲۳۸.

بَرّ: خشکی

بر سر مزن: نکوهش مکن، سرزنش نکن

بِرّ: نیکی

بُراق: مرکوب پیامبر(ص) در شب معراج که او را به آسمانها برد.

برج نار: اشاره به آتشی است که برای سوزاندن حضرت ابراهیم (ع) فراهم آورده بودند.

برجهم: روی برگردانم

برد و مات: کنایه از صفات جلال و جمال حق تعالی

برزخ: واسطه، میانه

برگ حس را از درخت افشان کردن: درک حسّی را رها کردن.

برگِ بی برگی: از تعلّق رها بودن و فانی در حق شدن

بزوغ: تابیدن، طلوع

بساتین: جمع «بستان»، باغها

بساط: گستردنی

بسته: وابسته

بُسر: خرمای نارس

بشیر: بشارت دهنده، مژده دهنده

بَصَر: بینایی، چشم

بصره: شهر بندری در جنوب شرقی عراق، کنار شطّ العرب؛ گویند که معرّب «بس راه» است.

بطّیخ زار: کشتزار خربزه

بعد العیان: پس از مشاهده

بعید: دور

بغایت: نهایت، شدّت

بقر: گاو

بقور: جمع «بقر»، گاوان

بکرد: بناکرد، ساخت

بگسل: پاره کن؛ رها شو

بل هم اَضلّ: بلکه از حیوانات پست‌تر

بلا عذر: بدون عذر

بلاکیف: بدون کیفیت

بلغا: جمع «بلیغ»، کسی که سخنش رسا و به مقتضای حال شنونده است.

بلغار: در گذشته از سرزمینهای بسیار دور به شمار می‌آمده؛ پایان آبادانیهای شمال؛ شهری در حدود ده منزلی روم؛ شهر سردسیر صقالبه در شمال

بمجموعها: بتمامی؛ در کلّ، کلّاً

بمیزد: ادرار کند

بُن: ریشه

بنان: انگشتان

بند خاطر: در ذهن جا گرفتن، خاطر را مشغول کردن

بند: زندانی؛ مجازاً وابسته و دل بسته

بُنه: رخت و لباس، اسباب سفر

بوارق: جمع «بارقه»: انوار درخشنده‌ای که از سوی خداست‌وبه سرعت خاموش می‌شود.

بوالحزن: بو مخفّف «ابو». در این ترکیب به معنای پدر نیست، بلکه به معنای منشأ و سرچشمه است. پس «بوالحزن» یعنی مایهٔ حزن و اندوه

بهایم: جمع «بهیمه»، حیوانات، چهارپایان

بهایی: فروختنی؛ در اینجا در معرض دید قرار دادن

بِهِل: بگذار، رهاکن

بی چونی: کنایه از عالم غیب

بی خویش رو: بی خویش رونده، آن که فانی در حق شده و با او سیر می‌کند.

بی رهی: گمراهی، ضلالت

بی سر: بدون سر، کنایه از مقام فنا و بی نشانی سالک

بی نصیب: بی بهره

بیدا: بیابان

بی‌روزی: بی‌نصیب از قسمت الهی؛ مجازاً نیازمند

بیضه: تخم

بی‌عایده: بی‌فایده، بیهوده

بیگاه: وقت غروب و شام. مجازاً زمانی که سپری شده باشد

بین بین: میانهٔ نیک و بد، متردّد شدن

بیّنات: جمع «بیّنه» دلایل روشن، گواهها

بیهوش: فاقد ادراک. در اینجا منظور کسی است که در اثر محبّت و عشق الهی مست شود و ادراک ظاهری را رها کند یا آنکه در اثر دوری از دنیا، مردم او را نادان پندارند.

پابکش: پایت را دراز کن

پادزهر: دارویی که برای دفع سمّ زهر حیوانات به کار می‌برند.

پار: سال گذشته

پارینه سال: سال گذشته، پارسال

پالوده: معرّب آن «فالوذج»، «فالوذق»، ترکیب آرد، آب عسل و امروزه ترکیبی از نشاسته و شکر است؛ در اینجا مجازاً لذّتهای دنیوی مراد است.

پخته: باتجربه؛ در اینجا عارف کامل

پرّ مجاز: کنایه از ظاهرسازی و تظاهر به زهد

پرچه: قطعه، تکه

پُرطرب: بسیار شادمان

پروا: التفات و توجّه

پری: جنّ

پشیز: پول کم بها، پول تقلّبی

پیچا پیچ: گرفتاری، دشواری، مشوّش

پیس: کسی که دچار مرض پیسی (=لکه‌های سفید روی پوست) شده باشد؛ در اینجا کنایه از شخص فرومایه و پست

پیل: مهرهٔ شطرنج که به شکل اُریب و کج حرکت می‌کند.

پیه: چربی

تائب: توبه کننده، نادم، پشیمان

تاب: تابش آفتاب، روشنی، فروغ

تابع: پیرو

تارک: سر، نوک

تاند: تواند

تأتینا: به سوی ما می‌آید

تألّف: به هم اُنس گرفتن، ترکیب شدن و به هم پیوستن و نزدیک شدن و اتّصال

تأنّی: درنگ

تبختر: خودنمایی، تکّبر، به ناز و غرور خرامیدن

تبع: پیرو، فرمانبردار

تبغیض: ناخوش داشتن

تبوک: شهری در شمال شبه جزیرهٔ عربستان میان وادی القریٰ و شام

تتق: سراپرده

تجافی: دوری، دور شدن

تحاشی: پرهیز کردن، دوری کردن

تحت الارض: زیر زمین

تحذیر: دورکردن، برحذر داشتن

تحرّی: طلب کردن، صواب جستن

تحریض: برانگیختن، واداشتن

تحیّر:دودلی

تخلیط: درهم آمیختن، درهم کردن، مخلوط کردن

تخم: اصل، اساس

تدارک: جبران

تدبیرین: دو تدبیر

تذکیر: به یاد آوردن

تذلّل: خواری نمودن

ترتقی: بالا می‌رود

ترح: غم و اندوه

تردّد: آمد و شد

ترسا: مسیحیان‌اند که معتقد به تثلیث یعنی سه موجود: پدر، پسر و روح القدس می‌باشند.

تُرّهات: جمع «ترهّه»، راههای باریکی که از راه اصلی منشعب می‌گردد؛ مجازاً سخنان پوچ و بی فایده و یاوه

تریاق: دارویی که در طبّ قدیم به عنوان پادزهر و دفع زهر و سمّ حیوانات به کار می‌رفته است.

تزکیه: خالی کردن نفس و جان از بدیها و پلشتیها

تزویر:فریب

تساهل: سستی کردن، آسان گرفتن، سهل انگاری، کوتاهی کردن

تسبیح: خدا را از صفات نقص مبرّا دانستن، «سبحان اللّه» گفتن

تطاول: تجاوز

تعب: سختی، زحمت

تعدّی: تجاوز، دست درازی به حریم دیگران

تعدیه: متعدّی کردن یک فعل

تعرُجُ: بالا می‌رود

تعرّض: پرخاشگری

تعریس: زمانی که مسافر از آغاز تا آخر شب در جایی فرود آید.

تعریف: شناساندن. در گذشته هر گاه مفلس بودنِ مدیونی برای قاضی اثبات می‌شد، مدیون را گرد شهر می‌گردانند و به مردم معرّفی می‌کردند تا همگان بدانند او مفلس است و با او داد و ستد نکنند، این کار را تعریف می‌گفتند.

تعزیر: ادب کردن، گوشمالی دادن

تعسّر: دشواری

تعشّق: عشق‌ورزی

تعظیم: بزرگداشتن؛ خم شدن به انگیزهٔ بزرگداشتن

تعلّق: وابستگی، دلبستگی

تغافل: خود را به غفلت زدن

تفاخر: به خود نازیدن

تفحّص: جستجو

تفقّد: دلجویی کردن

تفهیم: فهماندن

تقادم: در برابر هم قرار گرفتن، مقابل شدن

تقاضاگر: تقاضا کننده، درخواست کننده

تقریر: بیان کردن

تکلّف: توجیه کردن؛ خود را به زحمت انداختن برای اثبات یا نفی چیزی

تکلیف مالایطاق: واجب کردن آنچه بیش از توان آدمی است و توان انجامش را ندارد.

تکوین: آفرینش، مترادف خلق

تلاطم: به هم خوردن

تلاق: دیدار، ملاقات

تلبیس: نیرنگ، پوشاندن

تلقین: فهماندن

تلوّن: رنگ به رنگ شدن، دگرگونی حال، رنگارنگی، چند رنگی

تمّ: تمام کن

تمتُّری: فربهی، تنومندی

تمثال: تصویر

تموز: تابستان، ماه دهم رومی معادل مرداد؛ هفتم سال عربی، فصل گرما

تمهید: مقدّمه چینی، آماده سازی مقدّمه

تنافی: یکدیگر را راندن و نفی‌کردن

تناکر: یکدیگر را نشناختن

تناول: خوردن

تنزل: فرو می‌آید

تنصیص: تصریح به یک معنا

توقّف: ایستادن، درنگ کردن

توقیر: بزرگ داشتن

توهیم: به گمان افکندنِ کسی

توی: تباهی اموال؛ در اینجا اموال و هر آنچه مؤمن در راه خدا از آنها چشم می‌پوشد.

تهاون: سستی

تهجّد: شب زنده‌داری ؛ نماز تهجّد: نماز شب که مستحبّ است و یازده رکعت

تهریج: به هم ریختگی، آشفتگی

تهلکه: هلاک شدن، نابود شدن

تهلیل: «لااله الّااللّه» گفتن

تهی: خالی

تیمار: تعهّد، پرستاری، نوازش، مراقبت

تیه: بیابان بی آب و علف

ثالث: سوم

ثقلین: دو گروه آدمیان و پریان

جابر: ستمگر

جامه‌کَن: رخت‌کن حمّام؛ بعضی گویند در اینجا منظور عالم اجسام است که ذات مطلق در آن پنهان است. شرح مثنوی اکبرآبادی، ج ۱، ص ۲۰۲.

جان: روح انسانی؛ گاه به معنای نَفَس رحمانی و تجلّیات حق

جان: روح

جانی: آنکه مرتکب جنایت شده

جبّاران: جمع «جبّار»، زورگویان

جبلّی: ذاتی، آنچه از نهاد و سرشت و طبیعت برآید.

جثّه: بدن، جسم

جدال: ستیز

جذب اجزا: تغذیه کردن و رشد یافتن

جذبه: کشش

جذوب: کشنده

جرّ و مدّ: همان جزر و مدّ است به معنای فرو کشیدن و بالا آمدنِ آب دریا.

جرح: زخمی کردن؛ جرحِ شاهد یعنی اعتبار شاهد را از میان بردن

جری: گستاخ، بی باک، با جرئت

جریده: صحیفه، روزنامه؛ در اینجا منظور قرآن است

جزر: پایین رفتن آب

جسامت: تنومندی، تناوری

جسته: از کمان رها شده

جَسک: رنج، بلا و پریشانی

جسمانه: مناسب جسم، جسمانی. مرکّب از «جسم» و «انه» از ادات و پسوندی که مفید معنی حالت و مناسبت است. امروزه وصف جسم به جسمانه برای تأکید است.

جعد: موی پُرپیچ

جفّ: خشکید، خشک شد

جماد: بی‌جان

جمیل الستر: نیکو پوشنده

جُنات: جمع «جانی» جنایتکاران

جنازه: ـ به کسر و فتح اوّل ـ مُرده، تختی که مرده را روی آن نهند.

جَنان: دل

جِنان: جمع «جنّت»، بهشت‌ها

جنبش مس: کنایه از حرکتهای جسمانی

جنبشهای موزون: حرکتهای متناسب، کارهای خردمندانه و از روی عقل

جنبیت: اسب کتل، یدک

جنّت: بهشت

جوال: کیسه

جود: بخشش بی‌چشمداشت به کسی که درخواست کند

جور: ستم

جوز: گردو

جوع: گرسنگی

جولاه: بافنده

جوی جویان: جویندگانِ جوی

جهت گو: آن که جهتی را نشان می‌دهد.

جهد المُقِل: تلاشِ فرد تنگدست

جهر: آشکارا

جهودان: جمع «جهود» صورت دیگر کلمهٔ «یهود» است. پس جهودان یعنی یهودیان و پیروان آیین حضرت موسی (ع) که «نصرانی» هم نامیده می‌شوند.

جیب: گریبان

جیّد: خوب

جیش: سپاه

جیفه خوار: مُرده خوار

جیفه: مُردار، لاشه

چار: مخفف چهار، منظور عناصر چهارگانهٔ آب، باد،آتش و خاک

چاش: خرمن

چاه کنعان: چاهی که برادران یوسف، او را در آن انداختند.

چست: چالاک، تند و سریع، زیبا و خوش اندام، متناسب

چَشش: اسم مصدر «چشیدن»: ذوق؛ چاشنی کردن خوردنی و آشامیدنی. شارح معنای اخیر را برگزیده است.

چشم اصلی: کنایه از چشم باطن

چشم دریا: کنایه از چشم سر؛ دیدهٔ عقل

چشم فرع: کنایه از چشم ظاهر

چغز: قورباغه

چند حرف: کنایه از چهره و اجزای آن

چوبک: چوب کوچکی که برای نواختن طبل به‌کار می‌رفت.

حاش للّه: پناه بر خدا (این جمله هنگام، انکار به کار می‌رود.)

حُبّ: دوستی و علاقه

حباله: بند، ریسمان

حَبَش: برخی گمان داشته‌اند که حَبَش، بردگانی از حبشه بوده‌اند. ولی طبق تحقیقات تاریخی، روشن می‌شود که آنان گروهی بوده‌اند وابسته به پاره‌ای از قبایل عرب؛ و سران قریش، این افراد را به استخدام خود در می‌آورند و به نگهبانی بر کاروانهای تجاری خود می‌گماشتند [شرح کفافی، ج ۲، صص ۵۰۷ـ۵۰۶]. یاقوت حموی حَبَش را قومی می‌داند در سرزمین هُذَیل که عمر خلیفهٔ دوم ایشان را در بصره اسکان داد. معجم البلدان، ج ۲، ص ۱۹۷.

حبوب: «جمع حَب»، دانه‌ها

حجّت: دلیل، برهان

حرّ: آزاد

حرج: تنگی، فشار

حَرَس: نگهبان، پاسبان

حرفِ دُرد: حرفِ بی معنی

حرمدان: کیسهٔ چرمی برای نگهداری پول

حروف تهجّی: حروف الفبا

حریف: همکار، هم پیشه؛ مجازاً رفیق و دوست

حزم: دوراندیشی، هوشیاری، کم خردی

حسام: شمشیر تیز و برّان

حَسب: تنها، فقط

حسبةً للّه: برای خدا و بس

حشر اصغر: بیداری پس از خواب

حشر اکبر: زنده شدن پس از مرگ

حشر: زنده کردن و جمع کردن مُردگان

حَشَم: خدمتکاران

حصا: سنگریزه

حصاد: درو کردن

حضیض: پستی، جای پست، پایین‌ترین مرتبه

حُطام: خُرد، ریز، شکسته، مال دنیا

حظّ: بهره، بهره‌مند شدن

حظوظ: جمع «حظّ»، بهره‌ها

حفنه: یک مشت از هر چیز

حقود: بسیار کینه توز

حقیقت: اصل، ذات، ماهیت، درستی، مابه ازا، واقعیت، ضدّ مجاز، «حقیقت» به معنای قید «در حقیقت» یعنی «در واقع» است.

حِکَم: جمع «حکمت»، علّت و سبب احکام الهی

حکمت: مصلحت

حلاوت: شیرینی

حلقه دادی: کنایه از شنوا کردن

حلل: جمع «حُلّه»، لباسهای نو، جامه‌های بلند

حلم: بردباری

حلم اندود: حلیم، صبور، بردبار، شکیبا

حمّال: بار بر

حَمَل: برج اوّل از دوازده برج فلکی برابر با ماه فروردین

حمیده اطوار: اطوار جمع «طور»، حالتها؛ حمیده اطوار (صفت مقلوب) حالتهای نیکو و پسندیده

حُمیرا: مصغّر «حمراء» به معنای سپید رنگ، زن سپیداندام. پیامبر (ص) زن خود عایشه را به دلیل سیمای سپیدش حمیرا نامید.

حنظل: میوهٔ بسیار تلخ به اندازهٔ خربزهٔ کوچک که آن را خربزهٔ ابوجهل نیز گویند.

حنین: ناله

حور: جمع «حوری»، نان کنیز بهشتی

حیّ: زنده

حیران کن: حیران کننده

حِیَل: جمع «حیله»، نیرنگها

خائف: آن که ترس دارد.

خاتون: بانو

خار خار: خلجان و اضطراب

خاکدان: زمین، کرهٔ زمین

خاکیان: آدمیان بنابر آنکه سرشت آدمی از خاک و گل است.

خال: نقطهٔ تیره‌رنگ روی بدن ؛ در اصطلاح عرفا وحدت مطلق و هویّت ذات الهی

خالص: تنها، فقط

خالم: خشم و غضب

خام: بی‌تجربه؛ در اینجا سالکِ مبتدی

خامِ شوخ: آزموده نشده

خباط: پریشان مغزی

خبردِه: آگاهی دهنده، در اینجا حق تعالی

خبرهات: خبرهایت، آگاهیها و شناختهایت

خبط: در شب رفتن بدون دانستن راه و داشتن رهبر؛ بی‌نظمی در کار و فکر؛ اشتباه و خطا؛ آمیختگی عقل با غفلت

خداع: نیرنگ

خدمت: رسیدگی به نیازهای مردم و کاستن دردهای درونی و بیرونی آنهاست یا به جای کسی کار کردن. خدمت، انجام فرمانبردارانهٔ فرامین الهی و پرهیز از نواهی است. «کسی که این امر را به عهده می‌گیرد، باید بردبار و صبور باشد، سود و منفعت دیگران را بر آنِ خود ترجیح دهد؛ و چون خدمت، مستلزم صبر و تحمّل است، بناچار در مداومت آن هویٰ و آرزو شکسته می‌شود. علاوه بر آن که سالکِ خدمتگزار شادی به دل خلق می‌رساند که در آن، برکتهاست و یکی از وظایف انسانیت است. صوفیه، خدمت را از طرق مجاهده با نفس می‌دانسته‌اند و بدین جهت، سالک را به تشخیص خود به انواع کار... وامی‌داشته‌اند تا سالک تنبل و نیز خود بین به بار نیابد و نوع‌دوست و خیرخواه باشد...

طریقت به جز خدمتِ خلق نیست

به تسبیح و سجّاده و دَلق نیست

شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۲۰۸ ـ ۲۰۹.

خراج: مالیات زمین که در گذشته از غیر مسلمانها گرفته می‌شد.

خرامیدن: با ناز راه رفتن

خَربَط: مرغابی، غاز؛ در اینجا احمق

خرق: سوراخ کردن

خرقهٔ کالبد: کالبدی که مانند خرقه باید انداخت.

خرّوب: بوتهٔ خاردار با شاخه‌های پراکنده که در هر بنا روید و آن را خراب می‌کند.

خریق: پاره شده

خزان: پاییز

خَس: خار، علف خشک، خرد و ناچیز، پست

خسان: جمع «خَس»، انسانهای دون و پست

خسبد: بخوابد

خسّت: خسیسی، فرومایگی، پستی

خشک بند: بستنِ زخم بدون دارو، در این جا بستن چشمه برای خشک کردن آن

خشکی پر: آن که در خشکی می‌تواند پرید.

خصم: دشمن

خضرا: سبز

خضرجان: آن که همچون خضر در مراتب عالیهٔ سیر و سلوک است؛ همیشه زنده

خطرات: جمع «خطرة»، آنچه به دل و قلب خطور می‌کند و القا می‌شود.

خطره: آنچه به ذهن خطور می‌کند، به دل گذشتن

خطّه: سرزمین

حظوظ: جمع «حظّ»، بهره‌ها

خفتهٔ بیدار: کنایه از کسی که از جهان مادّی بی خبر است و به عالم معنی و جهان آخرت توجّه دارد.

خفریقی: زشتی، پلیدی، نازیبایی

خفی: پنهان، پوشیده

خفیر: نگهبان راه، در اینجا گویا راه راست

خلاعت: اشتیاقِ برخاسته از عشق

خلّت: دوستی، برادری؛ مقام خلّت عبارت است از نفوذ مودّت در دل

خِلْتم: در زبان عربی از افعال قلوب به شمار می‌آید.

خَلجَان: لرزیدن، تکان خوردن

خَلْف: پشت سر، دنبال، پشت

خلق: آفرینش؛ مردم، آفریده‌ها

خلقان: جمع «خلق» آفریده‌ها، مردمان

خلوتگاهِ حق: بریدن از دنیا و روی آوردن به خدا

خلیق: خوش خوی

خلیل: حضرت ابراهیم (ع)

خُم: یا خُمب: ظرف سفالی بزرگ آب، سرکه یا شراب

خمار خمر: سنگینی و خستگی که نوشندهٔ مَی را دست می‌دهد.

خِمار: روبند، روپوش

خُنُک: آفرین، خوشا

خِنگ: اسب سفید موی

خواب حسّی: خوابی که از عوارض بدن است، در مقابل خواب معنوی که غفلت از دنیاست.

خواجه: بزرگ، سرور، آقا

خوان: بساط، سفره

خود را به اندیشه دادن: کنایه از اینکه گاه به دنیا پرداختن و از عقل جزئی بهره‌گرفتن.

خور: خورشید

خوش: مخفّف «خوی اش»

خونبها: دیه
خونی: قاتل، خونریز
خیبر: واژه عبری به معنای قلعه؛ قلعهٔ مستحکم یهودیان مرکّب از هفت دژ استوار در ۱۸۰ کیلومتری مدینه که در سال هفتم هجری به دست امیرالمومنین علی (ع) از جا کنده شد.
داد: آنچه از سوی کسی ارزانی می‌شود، عدل
دد و دام: جانوران وحشی؛ در اینجا آدمهای درنده‌خو
دار البقاء: سرای جاوید، عالم آخرت، جهان غیب که باقی و ابدی است.
دار الخلود: سرای جاودانی و همیشگی = جهان آخرت
دار: خانه
دارالشفا: شفاخانه
دارَین: دو سرای دنیا و آخرت
داعی: دعوت کننده
دام گرگ: کنایه از دنیا
دانگ: یک ششم درهم، در اینجا مال و سود
داو: نوبت بازی در بازی نرد
دایهٔ بد: کنایه از عوامل وسوسه گر نفسانی و تأثیر پذیری از آنهاست.
داء: مرض، بیماری
دبّوس: گرز آهنین
دخان: دود
دخل: اثر داشتن، سهیم بودن
دخمه: سردابه و آلودنکی که جسد مُرده را در آنجا نهند.
دخیل: کسی که به قبیله‌ای بپیوندد؛ در اینجا سالکی که تازه به اهل سلوک پیوسته.
دد: حیوان درنده و وحشی
درّ یتیم: دُرّ گرانبها و بی‌همتا، گاه کنایه از عارف کامل
دُرد: رسوب مایعات که ته نشین می‌شود.
دریا: کنایه از قدرت حق که منشأ تجلّی‌هاست.
دست باف: بافتهٔ دست؛ در اینجا آسان یافت
دستتان بگرفت: یاری‌تان کرد
دستور: راهنمای عالِم، آن که برگفته‌اش بتوان اعتماد کرد
دشمن دار: صفت مرکّب از «دشمن» و «دار» به معنای دارندهٔ دشمن، کسی که دشمن دارد
دعوا: ادّعا
دَغَل: حیله گری، نادرستی
دفین: نهفته، دفن شده
دلّال: بسیار دلالت کننده، کسی که راه را می‌نمایاند و نشان می‌دهد.
دَلْق: جامه
دَلْو: سطل

دَم: نَفَس، باد

دمْدَمه: هلاک و نیستی، مکر و فسون، آواز طبل و دهل

دمساز: یار، هم نَفَس

دنگ: ابله، حیران، گیج، سرگشته، فرومایه، پست، کودن

دو چار زد: مقابله کرد

دو مرگ: رفتن و آمدن غم و شادی

دواب: جمع «دابّه»، چهارپایان

دور دست: با تفصیل تمام

دور: دوره، زمانه

دورباش: کنایه از موانع

دوزخی: دوزخ صفت

دوش: دیشب

ده دادن: مصدر مرکّب؛ ده یعنی ده انگشت و ده دادن یعنی انگشتان دو دست به قصد نفرت از هم بازکردن و به سوی کسی فرود آمدن؛ به معنی خاک بر سرت؛ بیزاری جستن

دهلیز: راهرو

دیت: «دیه»، خونبها

دیرشد: کنایه از دل‌سیری و ملال

دیو: شیطان

دیوا: مرکّب از «دیو» و «ا» خطاب؛ یعنی ای دیو؛ منظور از دیو در اینجا نفسِ نافرمان است.

ذاهل: فراموشکار

ذروه: قله، نوک، بلندا

ذرّیّات: جمع «ذرّیّه»، فرزند، نسل

ذریعه: وسیله

ذکی: هوشمند

ذلّ: خواری

ذلّت: لغزش، گمراهی

ذمّه: عهده

ذوالجلال: دارندهٔ شکوه و عظمت، از اوصاف حق تعالی

ذوالمنن: صاحب نعمتها؛ از اوصاف حق تعالی

ذوفنون: دارنده و دانای فنون و دانشها

ذَهَب: زر، طلا

ذهول: فراموشی

رائی: بیننده

رابح: سوددهنده، مفید

راتبه: مستمری، ثابت، پیوسته

راتق: آن که عالِم به انجام کاری است؛ کسی که پارگی را درست می‌کند.

راجع: بازگردانده

راد: بخشنده، دلیر، با همّت

راع: شبان، سرپرست، رهنما

راغب: طالب حق

رافض: ترک کننده

رافع کنی: برداری

راه زد: فریفت، از راه برد، به اشتباه انداخت

رایض: مربّی چهارپایان

رأس البقر: سرگاو

رأس: سر

ربض: حصار، برج و بارو

ربقه: قید و بند، گردن

ربوبیت: خدایی

رتق: بستن، دوختن

رجعت: بازگشت

رجعی: بازگشت

رحیق: خالص

رُخ: مهرهٔ شطرنج که در چهار جهت مستقیم حرکت می‌کند.

ردّ: بازگرداندن

ردیّ: پست

رُسُل: جمع «رسول»، پیامبران ؛ فرستادگان

رَسَن: بند، طناب

رَشَد: به راه راست رفتن، هدایت

رشکین: رشک برنده

رطب البیان: بیان و سخن تازه

رطب: تر

رطب و یابس: تر و خشک؛ کنایه از همه چیز

رعنایی: زیبایی

رعونت: خودآرایی، کم خردی

رفته به خواب: خواب رفته؛ کنایه از غافل ماندن از روح و آثارش

رفعت: بلندی

رفو: دوختن پارگیها

رفیع: بلند مرتبه

رقّ: بندگی، بنده

رقود: جمع «راقد»، خفتگان

رقّیت: بندگی

رکاکت: سست رأیی، کم عقلی

رمّال: آن که علم رمل را به کار می‌برد. «رمل» در لغت به معنای شن است و در اصطلاح یکی از علوم غریبه به شمار می‌آید. به وسیلهٔ این علم، وقایع نیک و بد را پیش‌بینی می‌کنند. درگذشته رمّالان با استفاده از شن و ریختن آنها بر روی تخته‌ای خاص به محاسباتی دست زده و پیشگویی می‌کردند.

رَمی: تیرانداختن، تیراندازی

رمید: گریخت

روانه بر شکم: خزنده رفتن

روپوش: هر چه روی آدمی یا روی چیزی را بدان پوشند؛ مجازاً حجاب

روح القدس: جبرئیل

روحِ روح: کنایه از قدرت الهی یا حقیقت محمّدیه

روح قدسی: روح القدس یا جبرئیل
روح وحی: توانی که در نهاد پیامبر است و به واسطهٔ آن به او وحی می‌شود.
روح: در اینجا اهل معنا
روحانیان: مجرّدات، سالکان
روحَین: دو روح
روزش دیرشد: محروم ماند.
ره دارد:هدایت یافته، در راه راست قرار داد.
رهزن: دزد، آن که راه بندد
رهی: بنده، غلام، چاکر
رهین: گرو
ریاضت شاقّه: کارهای دشواری که سالک برای تهذیب نفس در مسیر الهی انجام می‌دهد.
ریب: تردید، دودلی
ریش: جراحت
رَیْع: بالیدن، نموّ، فزونی و زیادت محصول
ریگ: شن و رمل، سنگریزه
ریو: مکر و نیرنگ
رؤیت: دیدن
زاجر: مانع
زاد: توشه
زان سر: از عالم غیر جسمانی، از جهان غیبی
زاو: بنّا، بنّای ماهر
زبانه: شعلهٔ آتش
زبد: کف روی آب دریا
زپ: مفت، آسان، رایگان
زجاجه: شیشه، بلور
زجرکردن: منع کردن، بازداشتن
زَحیر: دل پیچگی، مجازاً رنجوری و مشقّت
زدود: پاک کرد؛ آشکار کرد
زرّ ده دهی: کالای خالص، طلای ناب
زر کند: کنایه از جسم را جان کردن
زرد روی: شرمسار
زشت خام: در اینجا مردم دنیا، تعلّقات دنیایی
زَفت: درشت، ستبر
زِلْتَ: بگردی تو
زمر: نی زدن
زنجیرنه: نهندهٔ زنجیر، زنجیر زننده، به‌بند کشنده
زهر قاتل: زهرکشنده
زَهره: کنایه از دلیری و جسارت
زیاد: در بازی نرد، وقتی طاس می‌اندازیم و طرف مقابل مهره را تک می‌بیند، همین که طاسش راست آمد، آن مهره را می‌زند و از خانه‌اش بیرون می‌برد. در اصطلاح بازی نرد، این مهره «زیاد» است. یعنی بی‌فایده است و فقط یک اسم خالی است.
زیب: زینت، زیور، آرایش
زیر و زبر: مجازاً پریشان و آشفته، بی نظم و ترتیب
ژغژغ: صدای سایش و برخورد گردو و بادام

سابِقوا: بشتابید
ساتر: پوشنده، پنهان کننده
ساجد: سجده کننده، در اینجا بت‌پرست
ساعت: مقیّد به وقت بودن
ساقی: آن که شراب به دیگران دهد.
سالب: رباینده، سلب کننده
سالف: پیشین
سایق: سوق دهنده
سایم: چرنده
سبطی: مقابل قبطی (منسوب به سبط) = قوم یهود، قوم حضرت موسی (ع)
سبق: پیش افتادن، پیشی‌گرفتن، کتابی که هر روز قسمتی از آن درس داده می‌شود.
سُبُل: جمع «سبیل»، راهها
ستان: خوابیده بر پشت
ستبر (سطبر): فربه، بزرگ
ستدن: گرفتن
سُتُن: مخفّف ستون
سِتّی: خطاب احترام‌آمیز به زن
سحاب: ابر
سحر: جادو، افسون
سحره: جمع «ساحر»، جادوگران
سخریّه: استهزا
سخن خایی: رازگویی
سخنهای دقیق [۲/۳۷۳۳]: کنایه از بحثهای عقلانی و استدلالی
سدّ: مانع
سدّ رمق: مانع از دست رفتن تاب و توان
سدره: نوعی جامه، سینه؛ کنایه از قرب الهی
سراج: چراغ
سربالا: در اینجا کمال
سرحان: گرگ، شیر
سرزیر شد: نابود شد
سرشک: قطرهٔ اشک
سرطان: چهارمین برج از دوازده برج فلکی برابر با تیرماه
سرفشان: جنبانیدن سر از روی ناز یا تکبّر؛ در اینجا کنایه از توجّه کردن، شادمان بودن
سُرمهٔ نیستی: سرمه سنگی است سیاه و برّاق که آن را برای چشم و قوّهٔ بینایی نافع می‌دانند. «سرمهٔ نیستی» اضافهٔ مشبّه به مشبّهٌ‌به اشاره به سرمهٔ خفا دارد که چون به چشم کشند، از دیده‌ها پنهان شوند.
سریر: تخت
سست حال: پوسیده
سعی مجتهد: نهایت کوشش
سفلی صفات: آنان که صفات پست و حقیر دارند؛ مردم دون‌مایه

سفیه: ابله، نابخرد

سفیهان: جمع «سفیه»، نابخردان، ابلهان

سقام: بیماری

سقیم: بیمار؛ در اینجا: نارسا، ناتمام

سگ کهف: سگ اصحاب کهف که با آنها به غار رفته و پس از سالها از خواب بیدار شد.

سگ نفس: اضافهٔ مشبّه‌به به مشبّه. نفس بهیمی در اصطلاح عارفان به سگ تشبیه شده است. هم از جهت پستی آن برابر روح، و هم از جهت خوی درندگی و غضب که نفس راست، هم از جهت بسنده کردن آن بر طعمه‌های دنیوی و نادیده گرفتن غذاهای روحی. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۱۰۷.

سلسلت: سَلْسَل ـ به فتح هر دو سین ـ به معنای آب شیرین و خوشگوار؛ سِلْسِل ـ به کسر هر دو سین ـ به معنای زنجیر (در اینجا زنجیر شوق، بانگ زنجیروار اذان)

سلیمان [۲/۳۷۳۱]: کنایه از راهنمای کامل

سما: آسمان

سما: آسمان

سما: آسمان

سمات: جمع «سمة» نشانه‌ها

سماوات: جمع «سماء» آسمانها

سمعه: ریا

سمک: ماهی

سمند: اسب زرد رنگ

سمی: بلند

سنان: سرنیزه

سنان: نیزه

سنّت: راه و روش

سنیّ: بلند، والا، روشن

سواد: سیاهی، سطرهایی که بر صفحه و لوح نویسند.

سوخته: تکّه چوب، پنبه یا پارچهٔ کهنه که در میان دیگر چوبها می‌نهند تا با سنگ آتش زنه آن را روشن کنند.

سودا: میل

سودایی: اهل دنیا، خیال پرداز

سودایی: سیه‌فام و تیره‌رنگ

سودن: مالیدن

سَوْم: بهاکردن کالا، تکلیف

سُها: ستارهٔ کوچک و کم نور در دُبّ اکبر

سیّئات: جمع «سیّئه» گناهان

سیبویه: مرکّب از «سیب» و «ویه» یعنی بوی سیب، به عنوان لقب برای کسی که زیباست به کار می‌رود. برای نخستین بار به عنوان لقب برای نحوی بزرگ، عمرو بن عثمان بن قنبر(۱۴۸ ـ ۱۸۰هـ. ق) از دانشمندان خطّهٔ

فارس به کار رفت. در اینجا مراد کسی است که مظهر زیبایی درونی و ظاهری است.

سیر: گردش

سیران: پیمودن

سیلاب حکمت: کنایه از سخنان سودمند

سیمرغ: مرغ افسانه‌ای که در ورای کوه قاف منزل دارد، «سیمرغان» اینجا اولیای حق

سیه هوش: کسی که اندیشه‌ای نادرست دارد که او را گمراه می‌کند.

شآمت: شومی، بدقدمی، بدشگونی.

شاتکم: گوسفند شما

شاخ‌تر: کنایه از شهوات جسمانی که همواره تازه‌اند.

شاه فرد: خدای تعالی

شاهِ قُل: منظور خدای تعالی است که به وسیله وحی با پیامبران سخن می‌گوید.

شایق: دل بندنده؛ مشتاق؛ در اینجا عاشق

شَبَه: سنگ سیاه و برّاق حاصل از ذرّات کربن و تغییرات شیمیایی

شحنه: پاسبان، داروغه

شروق: برآمدن آفتاب

شره: آزمندی، میل شدید

شرّیر: جمع «شرّ» انسانهای پلید و بدکار

شریعت: راه و روش، آیین، دین

شعبده: تردستی، حقّه بازی

شغال: پای بندِ ستور

شفتَین: دو لب

شفق: سرخی پس از غروب خورشید

شق: پاره کردن، نیم کردن

شِکال: مخفّف «اشکال» شبهه، امر دشوار

شکّردانه: کنایه از پسندیده و مقبول

شگرف: بزرگ؛ سلطان شگرف: کنایه از پیغمبر یا ولی خدا

شَمّه: اندکی

شنگ: ظریف و خوش منش

شور: اضطراب و نگرانی؛ مجازاً دودلی و شک برای آنکه موجب نگرانی است.

شوریده: آشفته خرد، از خود بی خود

شهان: جمع «شَه» مخفّف «شاه» کنایه از پیران و اولیا

شه‌بین: بینندهٔ شاه.

شهرکاش: شهر کاشان

شهریان: کنایه از کسانی که از علم ظاهری بهره گرفته‌اند و به حقیقت نرسیده‌اند.

شهسوار: مخفف «شاهسوار»، سوار دلیر و دلاور؛ در اینجا تن یا اجزای جهان

شیخان: دو شیخ، دو پیر

شید: مکر و حیله و ریا

شین: زشتی، عیب

صائب: رسندهٔ به حق، آن‌که به هدف و مطلوب و حقیقت رسیده

صاحب فن: کنایه از قدرت حق تعالی

صاف: بی غلّ و غش، بی درد

صانع: آفریدگار، پدید آورنده، سازنده

صباح: صبحگاه

صبح کاذب: صبح دروغین یا صبح اوّل، نخستین سپیده‌ای است که در ناحیهٔ مشرق و در زمانی کوتاه آشکار می‌شود. دراز و باریک است. در پی آن سپیده‌ای پهن نمایان می‌شود که زمان نماز صبح است و به آن صبح صادق یا صبح ثانی می‌گویند.

صبی: کودک، شیرخواره ؛ کنایه از جوانی و شادابی

صحبت: همراهی

صحن: درون خانه

صداع: سردرد، دردسر

صدر جهان: پادشاه بخارا

صدر: سینه

صدّقی زد: تصدیق کرد، راستگو دانست.

صدور: جمع «صدر»، سینه‌ها

صدّیق: بسیار راستگو، لقب حضرت یوسف(ع)، برگرفته از آیهٔ ۴۶ سورهٔ یوسف. حضرت یوسف با دو زندانی هم بند بود. خواب آن دو را تعبیر کرد و راست آمد. یکی از دو زندانی آزاد شد و به بارگاه عزیز مصر بار یافت. عزیز خوابی شگفت دید. زندانی رها شده چون یوسف (ع) را در تعبیر خواب آزموده بوده و به درستی و راستگویی وی ایمان داشت، به نزد او رفت و با خطاب «أیّها الصدّیق» از او خواست تا خواب عزیز مصر را تعبیر کند.

صرح ممدّد: کاخ سر برافراشته و مرتفع

صرف: خالص، محض

صعلوک: درویش

صفع: پس گردنی، سیلی، کشیده

صفوت: برگزیده، ناب، خالص، پاکیزه، برگزیده

صلا: آواز دادن برای طلب مردم برای انجام کاری

صلاح: مناسب، در خور

صلوة: نماز

صمد: بی نیاز محض، صفت حق تعالی

صُنع: ساختن؛ و گاه به معنای اسم مفعولی یعنی مصنوع و مخلوق و ساخته شده

صنعت: در اینجا به معنی ساختگی

صواب: درستی

صورت‌پرستان: ظاهر بینان

صوم: روزه

صیت: آوازه

ضالّ: گمراه

ضالّان: جمع «ضالّ»، گمراهان

ضالّه: گمشده

ضَروان: روستایی در ۱۲ میلی شهر صنعا

ضریر: کور

ضِعف: دو چندان

ضلالت: گمراهی

ضمیر: نهاد، درون، دل

ضیا: نور وروشنایی

ضیق: تنگی

ضیمران: ریحان

طارم: گنبد؛ طارم اعلی: آسمان

طاعن: اسم فاعل «طعن» یعنی سرزنش کننده

طال بقاش: ماندنش دراز باد، عمرش درازباد.

طامع: طمع کننده

طامعان: جمع «طامع»، طمع کننده‌ها

طایر: پرنده

طبع: طبیعت، سرشت و نهاد؛ صفاتی که در نهاد اجسام است.

طبع: طبیعت، سرشت

طَبَق: ظرف چوبی؛ ظرف نان

طَبَق گر: سازندهٔ ظرف

طبله: صندوقچه، ظرف چوبی مخصوص داروهای گیاهی

طرّاری: حیله گری و تظاهر، فریب

طراز: نقش و نگار، روش

طرب: شادی و شادمانی

طرفة العین: یک چشم به هم زدن

طُرُق: جمع «طریق»، راهها

طعّانه: بسیار نیش‌زننده، بسیار سرزنش کننده

طعن: سرزنش کردن

طغریٰ: عنوان روی مهر

طُمطراق: شکوه

طنطنه انداز: طنین انداز

طور: حال، نوع، مرتبه، حدّ

طور عقل: دسترس عقل، گسترهٔ عقل

طوطیان: جمع «طوطی» کنایه از کسانی که با سخن خوش دیگران را می‌فریبند.

طوعاً: از روی طاعت، به انگیزهٔ فرمانبرداری

طَوف: گشتن به گرد چیزی

طویله: اصطبل، بندی که با آن پای چهارپایان بندند

طیر: پرنده

طین: گِل

طیور لدنّی: پرندگان که علم لدنّی می‌دانند

ظفر: پیروزی

ظلّ: سایه

ظنّ: گمان، مرتبه‌ای فراتر از تردید و فروتر از یقین

عابسین: جمع «عابس»، ترش‌رو و اخم‌کننده

عادل: دادگر، در مورد خدا یعنی تنزّه او از انجام کار زشت و قبیح و خلل رساندن به واجب

عاذل: سرزنش گر، سرزنش کننده

عاریت: غیر اصلی؛ آنچه از دیگری در دست است.

عازر: مردی که در دورهٔ حضرت عیسی (ع) بیمار شد و مُرد. خواهرش از حضرت خواست عازر را زنده کند؛ و حضرت به اذن الهی پس از چهار روز از درگذشت‌اش، او را زنده کرد.

عاصی: گناهکار، عصیانگر، نافرمان

عاطل: بیهوده، بی‌فایده، بی‌کار

عاق: سرکش، نافرمان

عاقله: خویشان قاتل که پرداخت دیه یا خون بها میانشان تقسیم می‌شود.

عاکف: مقیم، گوشه نشین

عالِم السرّ و الخفیّات: دانای نهانها و پوشیده‌ها

عامر: آباد کننده

عبث: بی‌فایده، بیهوده

عبدالبطون: بندهٔ شکم، شکم پرست، پُرخور

عبس: سورهٔ «عبس»

عتاب: سرزنش، نکوهش، خطاب تند

عُتُو: نافرمانی، سرکشی

عجاب: تعجّب و شگفتی

عجل: گوساله

عدم: نیستی

عدو: دشمن

عدول: جمع «عادل» دادگران

عرصه: پهنه، گستره

عَرْض: نمودار شدن

عروج: بالا رفتن

عزل: کنار گذاشتن، دور کردن، بی اثر کردن

عزیز: آنچه به آسانی درک نشود.

عزیز الوجود: آن که وجودش عزیز و گرامی است، نادر، کمیاب

عُسر: سختی

عَشر: ده

عُشر: یک دهم، نوعی مالیات

عشیق: مشتاق، دلبسته

عصای حزم: عصای دوراندیشی، اضافهٔ مشبّه به مشبّهٌ‌به

عضُد: بازو، کنایه از یار و پشتیبان

عظیم العرش: صاحب عرش بزرگ

عقال: زانوبند

عقبه: گردنه، راه سخت کوهستانی

عقبیٰ: جهان آخرت

عقده: گره، مشکل

عقور: گزنده

عقیله: پای بند، زانو بند، مانع

عقیم: نازا، آنچه محصول ندهد، بی ثمر

علّت [۱/۳۶۶۴]: بیماری

علّت اَحولی: بیماری دوبینی

علّتین: دو علّت، دو بیماری

عَلَم برافراختن: پرچم برافراشتن، کنایه از بالا رفتن

عَلَم: پرچم

عُلو: برتری

علوق: ظاهراً جمع علقه، خون بسته، نطفه

علی هذا القیاس: از همین گونه است، به همین گونه

عمارت جای: جایِ عمارت (اضافهٔ مقلوب): جای معمور و آباد

عمو: برای خطاب کردن است

عِمیٰ: کوری

عنا: سختی و مشقّت و مرارت

عناد: ستیز و دشمنی

عنقا: «سیمرغ»، کنایه از طالب رسیدن به منزل نهایی سلوک

عنود: ستیزه گر

عنید: ستیزه جو، ستیزنده، ستیزه کار

عوام‌الناس: مردم عادی

عوایق: جمع «عایق»، مانع

عور: عریان، لخت و برهنه

عهد: دوره، زمان

عیّاب: بسیار عیب گیرنده

عیّاران: جوانمردان

عیّاری: جوانمردی، مروّت، مردانگی، زیرکی

عیان: آشکار، مشهودات حسّی

عیب خود خریدن: عیب را در خود دیدن.

عیبستان: عالم عیب، عالم مادّی

عیرت: عار دانستن

عین المُلَح: اضافهٔ موصوف به صفت است. «عین» یعنی چشم و «ملح» جمع «مُلحه» به معنای بانمک است. امّا «عین الملح» یعنی گریهٔ با نمک

عین و لام: کنایه از الفاظ و کلمات و حروف

غارق: غرق کننده

غازی: پیکارگر، جنگجو

غافر: آمرزنده

غالب: چیره

غبن: زیان

غدر: حیله، نیرنگ

غدیر: تالاب، آبگیر

غردلی: بددلی

غرّه: مغرور شدن

غزو جو: جنگجو

غسّال: آن که مُردگان را می‌شوید و غسل می‌دهد.

غطا: پرده

غفّار:بسیار آمرزنده

غُل: بند و زنجیر، منظور حکم قضا و امر تکوینی است؛ یا کنایه از اَنانیت و خودخواهی و خودبینی

غمّاز: بسیار غمزه کننده؛ در اینجا پرده در و برملا کنندهٔ راز

غنّ: بخوان

غی: گمراهی

غیّاب: کسی که هماره غیبت کند

غیب: نهان

غیبستان: عالم غیب، عالم معنی

غیر صایب: نادرست

غیرت پزی: حمیّت

غیرت: ناخشنودی از مشارکت غیر در حقّ خود. در اینجا منظور غیریت خدا از ماسوای خود است.

غیظ: خشم

فاتق: شکافنده و پاره کنندهٔ موانع

فارس: مشتق از «فرس» به معنا اسب؛ یعنی اسب سوار، سوار

فارغ البال: آسوده خاطر

فاروق: جداکنندهٔ حق از باطل و درست از نادرست

فاقه: نداری، نیازمندی

فایض: بهره‌مند

فتح: گشودن

فُتحِت:گشوده شد

فتراک: ترک‌بند

فتق: گشودن، بازکردن

فتوح: گشایش، گشایش دریچهٔ دل و معرفت

فتی: جوان

فجّار: جمع «فاجر»، گنه‌پیشه، گناهکار

فحوا: محتوا، مضمون، مفهوم؛ لازمهٔ معنا

فخ: دام، تله

فخر الانام: فخر آدمیان، لقب رسول گرامی اسلام (ص)

فدیش: فداش

فرّ: زیبایی، برازندگی، شوکت، شکوه، جلال

فرّاش: گسترندهٔ فرش

فراق: جدایی؛ در اصطلاح عرفانی به مقامی گفته می‌شود که سالک از وحدت با معشوق، محجوب باشد.

فربه: چاق، پُرگوشت

فرجی: قبای گشاد با آستینهای بلند

فرح: شادی

فرخ: جوجه

فردوس: بهشت، باغ

فرّ: شکوه و جلال

فرض: واجب

فرط: شدّت، فزونی

فرقت: جدایی

فروزد: به هیجان آید.

فره: افزون، بسیار

فره دادن: فراوان دادن، برتری دادن

فرهنگ: استادی، دانش، آگاهی، خبرویت

فریق: گروه

فشاندنِ دانه: افشاندن دانه ؛ پاشیدن دانه

فصحا: جمع «فصیح»، یعنی کسی که خوب سخن می‌گوید و سخنش از هر گونه پیچیدگی خالی است.

فطنت: زیرکی

فطور: کاستی

فقد: نداشتن، دست نیافتن

فکرت: اندیشیدن

فلّاحان: جمع «فلّاح»، کشاورزان

فلاسنگ: قلاسنگ یا فلاخن همان قلّاب سنگ است. در متن به ستور تند و توسن معنی شده است.

فندقِ تن: اضافهٔ مشبّهٌبه به مشبّه: تن که همچون فندق دارای مغز و پوست است.

فی الاخیر: سرانجام

فیصل: داور؛ به فیصل رساندن: پایان دادن

فی‌ما یرجی: آنچه بدان امید می‌رود.

فؤاد: قلب، دل

قاصد: خواهان

قاصداً: از روی اراده و اختیار

قاصر: کوتاه

قاضی القضاة: کسی که از جانب سلطان یا خلیفه به سِمَت قضا در تمامی کشور منصوب می‌شود؛ در اینجا منظور خداست.

قاضی قضا: آن که قضا و قدر به حکم اوست = خدای تعالی

قاف: کوه «قاف» محلّ استقرار سیمرغ؛ کنایه از مرحلهٔ سیر و سلوک و گاه کنایه از موانع سیر و سلوک و عوالم جسمانی

قافیت [۲/۷۱۹]: قافیه در شعر همان لفظی است که در آخر مصراعها تکرار می‌شود؛ امّا در اینجا کنایه از هماهنگی ظاهری است.

قال: لفظ بدون تحقّقِ معنی دردل

قاهر: پیروز، مسلّط

قبض: تنگی، فشردگی

قبطی: منسوب به «قبط» که دودمانی است در مصر قدیم در مقابل سبطی که همان قوم یهود باشد.

قُبّه: بارگاه، بنایی که سقف آن برآمده و گرد باشد.

قتو: شهری در ترکستان چین؛ قوطی

قَدْح: ایراد گرفتن

قَدَر: تنگ کردن، در تنگنا بودن

قدما: جمع «قدیم»، آنچه آغاز ندارد.

قدوم: باز آمدن

قرب: نزدیکی بنده به خدا با برداشتن موانع میان خود وخدا با انجام عبادت

قِرن: همتا، مانند

قریب: نزدیک

قرین: نزدیک هم

قسّام: بسیار قسمت‌کننده، آن که هماره به قسمت کردن اشتغال دارد.

قَسَم: سوگند

قِسَم: قسمتها، بهره‌ها

قشر: پوست، پوسته

قشر عقل: عقل جزئی

قشور: جمع «قشر»، پوستها

قصور: کوتاهی، جمع «قصر»، کاخها

قفا: پشت سر

قل ما شیت: هر آنچه خواهی بگو؛ قلماسی: سخن بیهوده و بی‌معنی

قل: مخفّف «قول» یعنی سخن

قلاب: متقلّب

قلاووز: راهنما

قلب: سکّهٔ ناخالص

قلع: کندن

قماش: رخت، پارچه

قمع: سرکوب کردن، خوار کردن، ریشه کن کردن

قندیل [۲/۸۱۹]: ظرفی مسین یا برنجین کاسه مانند که زنجیرها بدان افکنده و انتهای زنجیرها را به حلقه‌ای می‌کردند و ریسمانی بدان حلقه افکنده به سقف می‌آویختند. درون قندیل روغن می‌ریختند و با فتیله‌ای که در آن می‌نهادند، روشن می‌کردند و گاه به جای روغن، در قندیل شمع می‌نهادند. در اینجا منظور اصحاب و یاران ولیّ است یا جبرئیل.

قوّال: آواز خوان، آن که در محافل اشعار را با آواز خوش خواند.

قوام: راه مستقیم

قُوت: غذا

قوت القلوب: خوراک دلها؛ نیز ایهامی به کتاب قوت القلوب ابوطالب محمّد مکی (درگذشته ۳۸۶ ه. ق) دارد.

قــول درشت: ســخن تــند و خشــن، ســخن گستاخانه و آزاردهنده، سخن زشت

قهر بار:بارندهٔ قهر، چیره

قی: استفراغ

قیاس: منظور تمثیل است و قـیاس ابـلیس، نـه قیاس منطقی

قیرگون: سیاه چون قیر

قیصر: لقب پادشاهان روم

کارکانی: یا مرکّب از «که» و «ارکانی» و ارکـانی منسوب به ارکان یعنی عناصر چهارگانهٔ باد و آتش و آب و خاک که رکن و اساس تمامی اجسام‌اند. احتمال دیگر آنکـه «کـان کـانی» باشد؛ «کان» اوّل مرکّب از «که» و «آن» است و آن اشاره به آبِ اندرحوض دارد؛ و «کانی» یعنی معدنی. شارح در متن احتمال اخیر را گرفته، ولی در «بیت» واژهٔ «کارکانی» را به کار برده است.

کاره: کسی که کراهت دارد و ناخشنود است.

کاسد: بی رونق، ناروا، کسادآور، مضرّ

کافِ ران: فرج زنان

کاف: شکاف و مخفّف آن به کافِ کافر ایهام دارد.

کافّه: تمامی، همه

کالانعام: چون حیوانات

کالعدم: گویا که نیست، چون معدوم

کان: معدن

کاواک: زنبیلی که به عنوان لانه بـرای پـرندگان می‌بافند.

کاینات: جمع «کاین» به معنی موجودات

کأن لم یکن: گویا که نبوده؛ به منزلهٔ نبود

کبّار: بسیار بزرگان

کِبار: بزرگان

کبریا: عظمت و بزرگواری، بلندی مرتبت، یکی از صفات ویژهٔ خدا

کبوتر: کنایه از کسی که توان مقابله با وسوسه‌ها را ندارد.

کتم: پرده و حجاب

کتمان: نهان

کحّال: کسی که به چشم سرمه می‌کشد، چشـم پزشک

کُحل: سرمه، سرمه کشیدن

کدیه: معرّب گدا و گدایی

کرّ: حمله کردن

کراسی: جمع «کرسی»، تخت، صندلی

کرام: جمع «کریم»، بخشنده، بزرگوار

کرامی: بزرگان من

کرّ و فرّ: بازگشتن و گریختن؛ کنایه از مجادله‌های فلسفی

کـرهاً: از روی اجـبار، از روی کـراهت، از روی ناچاری و ناخوشنودی

کسوف: خورشید گرفتگی؛ هنگامی که ماه بین زمین و خورشید باشد.

کُشتنِ شمع: خاموش کردنِ شمع

کشتی تن: کنایه از ادراک حسّی

کظم: فرو خوردن

کفشگر: کفش‌دوز

کَل: کچل

کلاب: جمع «کلب»، سگان

کلب: سگ

کِلک: قلم، نی

کلمهٔ توحید: لااله الّا الله

کمان کشیدن: پیروز شدن، تحمّل کردن، از عهده بر آمدن

کما هی: آن گونه که هست.

کمون: پوشیدگی، نهان بودن، نهفتگی، نهان

کمینگاه عوارض: کنایه از شبهه‌ها و وسوسه‌ها

کناس: رفته‌گر، رفتن

کنا یس: جمع «کنیسه»، محلّ عبادت یهودان

کُنه: اصل، حقیقت، گوهر

کوشک: خانهٔ بزرگ، کاخ تابستانی

کُه: محفّف «کوه»

کهف: غار

کیاست: زیرکی

کیس: کیسهٔ پول

کیش: آیین، اعتقاد، باور

کیف: کیفیت

گام پا: اثر قدم

گام و طواف: رفتن و گرد برگردیدن ؛ کنایه از صورت ظاهری عبادتها

گبر: آتش پرست، زردشتی، کافر

گبر: در اینجا معادل قَدَری است که قائل به اختیار و قدرت مطلق انسان است و قدرت و اراده الهی را در افعال انسانی بی نقش می‌داند.

گپ مزن: سخن مگو

گران: سنگین

گردکان: گردو

گرگ: کنایه از دنیاپرستان که دامگاه و هلاکتگاه خود را مایهٔ عیش پندارند یا کنایه از وسوسه‌های شیطانی و تمایلات نفسانی

گره کاری: کنایه از رنج بردن و نتیجه گرفتن

گز: مقیاس طول، معادل ۱۶ گره، در عربی «ذرع» گویند.

گزاف: بیهوده، ناسنجیده، از روی نادانی

گفت: گفته، سخن

گفتی: پنداری

گِل اندا ینده: گِل کار؛ در اینجا خدای تعالی

گُلبن: بوته گُل، کنایه از مرشد و راهنمای کامل

گُلخن: آتشگاه حمّام، مزبله، جای انداختن خس و خاشاک، گاه کنایه از جسم و زندگانی دنیایی

گلستان: محل رویش و نگهداری گل؛ گاه کنایه از یاد خدا

گـلگونه: سـرخـی کـه بـرای آرایش بـه چـهره می‌مالیدند.

گنج روان: به گفتهٔ فرهنگ نویسان، گنج قارون است. بـرای آنکـه پـیوسته در درون زمـین حـرکت مـی‌کند و یـا فـرو مـی‌رود. ظـاهراً مقصود گنجی است که از زر و سیم خالص و سکّهٔ رایج نـهاده بـاشند، نـه سکّـهٔ قـلب و مغشوش. روان، بر فرض نخستین به مـعنی رونده و بر فرض دوم به معنای رایـج است. شرح مثنوی شریف، ج ۳، صص ۹۸۸ـ۹۸۹.

گَنده بغل: آن که زیر بغلش بوی بد دهد، کنایه از خبیث دل، تیره درون

گنده دهان: آن که دهانش بوی بد می‌دهد.

گوسالهٔ سامری: گوساله‌ای که مـردم در غـیاب حضرت موسی (ع) ساختند و به پرستش آن پـرداخـتند. گـوساله‌ای کـه حـرکت و صـدا داشت.

گوشور: شنوا

گهر: مخفّف گوهر

لااله الّا الله: جز خدا معبودی نیست

لابه: زاری، گریه

لاتأسوا: اندوهگین نباشید.

لاعلاج: علاج نشدنی

لاغ: سخن خنده دار، لطیفه

لاف: گـزاف، سـخن بـیهوده و زیـاده از حـد، خودستایی

لامع: درخشنده، تابان

لا یُطاق: بیرون از توان

لا ینبغی: ناشایست

لا ینفع: بی‌سود، بی فایده

لُبّ: عقل، خِرَد، مغز، حقیقت

لبان: شیرخوارگی، شیردادن

لحم: گوشت

لسان‌الطیر: زبان پرندگان

لطیف آشام: خوشگوار

لُعاب: کنایه از سفسطه و مغالطه

لعب: بازی

لعبت: بازیچه

لعل: سنگ قیمتی سرخ رنگ مانند یاقوت

لم نشرح: نگشودیم

لمحه: چشم به هم زدن

لمع: جمع «لمعه»، پرتو

لوا: پرچم

لوت: غذا، خوردنی

لوث: آلودگی، آلایش

لوح: صفحه

لوند: روسپی، فاحشه

لیس: حرف نفی در زبان تازی

لیل: شب

مآرب: جمع «مآربه»: نیازها، حاجتها

مآل: بازگشت

ما: در عربی واژهٔ «ما» آن گاه که موصول باشد یا حرف استفهام بر معنای مثبت دلالت دارد و آنگاه که حرف نمی‌باشد، دال بر نفی است.

ما فاتکم: آنچه از دست دادید.

ما فی الضمیر: آنچه در درون است.

ما قلی: ترک نکرد.

ما ودّعک: تو را وداع نگفت.

ماسکه: قوّهٔ ماسکه

ما صَنَع: مصنوع، ساخته شده

ماضی: گذشته

ما فیها: آنچه در آن است.

مامضیٰ: پیشین، گذشته

مانا: ادات تردید: گویی، پنداری

مانشه: احتمالاً واحد پول

ماهیت: حقیقت

ماء: آب

مألوف: اُلفت گرفته

مأوا: محل سکونت و آرامش

مأوّل: معنای تأویل شده

مباشرت: همکاری، کارگزاری، همدستی

مبدَل: تبدیل شده

مبعوث: برانگیخته شده

مبیّن: آشکار شده، بیان کرده شده

مپا: پای مفشار، نایست

متاع: کالا

متحابّین فی اللّه: آن دو کس که یکدیگر را برای خدا دوست می‌دارند.

متحَف: ارمغان، تحفه داده شده

متحنّی: کژ

متخلّق: آراسته به خلق دیگری

متشتّت: پراکنده

متصرّف: تصرّف کننده

متعذّر: محال، نشدنی، آنچه در انجامش معذوریم.

متعسّر: دشوار

متّفق: هم سخن، هم رأی

متلبّس: لباس دیگران به تن کردن، خود را به گونه‌ای دیگر نمایان کردن

متلوّن: رنگارنگ

متمسّکات: جمع «متمسّک»، آنچه بدان تکیه کنند، دلیل

متمکّن: مستقر

متمنّا: خواسته

متین: استوار و محکم

مثاب: کسی که به او ثواب دهند، مأجور، پاداش داده شده

مثمر: بارور، میوه دهنده، نتیجه‌بخش

مجاعت: گرسنگی

مجال: میدان

مجعول: ساختگی، غیر واقعی

مجنیّ عنه: مقتول

محبوس: زندانی، در بند

محتضر: کسی که در حال مرگ است.

محجوب از صفات: آن که صفات حق را نشناسد. چون در حق تعالی صفات، عین ذات اویند، پس چنین کسی از شناخت حق محروم است.

محدّث: گویندهٔ حدیث؛ سخن‌گو

محظور: ممنوع، منع شده، بازداشته شده

محک: وسیلهٔ سنجش خالص از ناخالص

محکّ جانی: درون روشن که تمییز سره از ناسره تواند داد.

محو: پاک، از میان رفتن

مخالطت: آمیختن، نشست و برخاست کردن بادیگران

مُخبِر: خبر دهنده، حکایت کننده

مختوم: مهر زده شده

مخدّرات: جمع «مخدّره»، زن پرده‌نشین و باحجاب

مخدوم: آن که به او خدمت کنند.

مخلّ: اخلال رساننده، مانع

مَخلص: خلاصه

مُخلص: دیندار، مسلمان خالص

مخمور: مست، خمارآلود

مخوف: ترسناک

مخیّل: خیال‌پرداز، آن که با پندار خو گرفته

مدّ: بالا آمدن آب

مُدام: شراب، مَی انگوری

مداهنه: دورویی، خدعه

مداین: جمع «مدینه»، شهرها؛ شهرهایی که ساحران در آن سکنا داشتند.

مدبّر: تدبیر کننده

مدخل: جای ورود

مُدرَک: آنچه عقل درک می‌کند، آنچه درک می‌شود، معلوم، ادراک شده

مدید: طولانی

مذکِّر: یادآورنده

مذمّت: نکوهش

مرئی: دیدنی، آنچه دیده می‌شود؛ غیر مرئی: آنچه دیده نمی‌شود

مرآت: آینه

مرایا: جمع «مرآت»، آینه‌ها

مراء: جدال، گفتگو

مرتدّ: از راه دین برگشته، اسم فاعل از مصدر عربی ارتدا به معنی کسی که ردا پوشیده

باشد. مجازاً پنهان در پس پرده و گرفتار در بند

مرتسم: کشیده شده، نقش بسته شده

مرتع: چراگاه

مَرج: سبزه‌زار، چراگاه

مرد کار: مرد شایسته و لایق

مردم‌ربایی: جلب کردن نظر مردم

مردود: رانده شده

مُرضعه: شیردهنده

مرغ: کنایه از آشنای با مباحث فلسفی

مرغزار: سبزه‌زار، چمن‌زار

مرغوب: محبوب

مَرکب: آنچه بر آن سوار شوند.

مرگ اصغر: مرگ کوچکتر = خواب

مرگ اکبر: مرگ بزرگتر، در برابر مرگ اصغر است

مرهون: در گرو

مِریٰ: جدل و پیکار

مزاولت: اشتغال به کاری

مزدحم: ازدحام کننده، گاه به معنای مزاحم

مزروع: کِشته‌ها

مزوّر: حیله‌گر، فریبکار

مزید: افزونی

مسّ: لمس کردن

مساء: شبانگاه

مسبّح اُذُنین: کسی که در وضو دو گوش را نیز با همان آبی که سر را می‌شوید، لمس می‌کند و می‌شوید. این بنابر فقه حنفی و حنبلی است.

مستبد: خودرأی

مستبین: آشکار

مستحب: مقبول، پسندیده

مستحیل: محال

مستدل: استدلال کننده

مستطاب: پاک و پاکیزه

مستعیر: عاریه خواه

مستغنی: بی نیاز

مستفید: فایده برنده، بهره‌مند

مستقبل: آینده

مستمعان: جمع «مستمع»، شنونده

مستند: تکیه داده شده

مستنکر: ناپسند

مستور: در پسِ پرده، پنهان

مستوفی: وفاکننده

مُستهان: خوار و بی ارزش

مستهلک: هلاک شده، کسی که در ذات احدیت فانی می‌شود و هیچ اسم و رسمی از او باقی نمی‌ماند.

مسجد اَقصیٰ: مسجدی که قرار بود داود(ع) بسازدش، امّا توفیق آن را نیافت و فرزندش سلیمان بدان نایل شد. قبلهٔ نخستین

مسلمانان است. مسجدی است که رسول(ص) در شب معراج بدان رسید.

مسجود: آن که در برابرش سجده کنند

مسدود: بسته

مسطور: نوشته شده

مُسقِط: ساقط کننده

مسلوک: پیموده شده

مسودّه: چرکنویس، سیاه کرده شدن

مشام: قوهٔ بویایی؛ محلّ قوّهٔ بویایی (= بینی)

مشتاق: اسم فاعل از مادّهٔ «اشتیاق» یعنی آن که به دیدار محبوب گرایش شدید دارد.

مشتبه: به اشتباه افتادن، به غلط افتادن، نادرست

مشتها: خواسته

مشحون: پُر، انباشته

مشرف: آن که برکسی می‌گمارند تا مراقب رفتار و گفتار او باشد؛ کسی که برچیزی احاطه دارد.

مشرق: محلّ طلوع خورشید، کنایه از مقام عقلانی

مُشعِر: آگاه کننده، خبر دهنده، اشاره کننده، فهماننده

مشعله: مشعل

مشکات: چراغ دان یا سوراخی در دیوار که چراغ را در آن می‌نهند. در اینجا منظور اصحاب ولیّ است یا خواصّ الناس.

مشوق: دلبسته؛ آنچه بدان اشتیاق باشد؛ در اینجا معشوق

مصطفی زاد: کسی که از نسل محمّد مصطفی(ص) باشد؛ شریف و نژاده؛ روح علوی و جان پاک

مصفّا: پاک، پیراسته

مصلوب: دار زده شده

مصنوع: آفریده، پدید آمده، ساخته شده

مصوّر: نقاشی شده

مصوَّر: نقش شده، صورت پذیرفته

مصیب: آن که به هدف و واقع اصابت می‌کند و می‌رسد؛ کسی که به درستی و صواب دست یابد.

مضطرّ: بیچاره، درمانده

مضغه: پارهٔ گوشت، اشاره به آیهٔ ۵ سورهٔ حج: ﴿خلقناکم...من مضغة﴾.

مضلّ: گمراه کننده

مَضیَق: تنگنا، جای تنگ

مُطاع: آن که از او پیروی کنند.

مطالع: جمع «مطلع»، محلّ طلوع

مطبخ: محل طبخ و ریختن و آماده کردن غذا، آشپزخانه، گاه کنایه از دنیا و نعمتهای دنیایی

مَطحن: آسیا، محلّ خرد کردن گندم و جو

مطرح: محلّ و جایگاه طرح و انداختن و ریزش

مطعومات: جمع «معطوم»، خوردنی‌ها

مطلع: محلّ طلوع، بر آمدن خورشید

مطلق: رها از هر قید و تعیّن

مطوّق: دربند

مطیّه: مَرکب

مظلم: تاریک

مُعایَن: آنچه به چشم دیده می‌شود.

معبد: مصدر میمی به معنای عبادت و پرستش کردن

معتدّ به: قابل توجّه

معجزه: آنچه انسانهای عادی از آوردن آن ناتوانند. از این رو معجزه از نشانه‌های پیامبر راستین الهی است.

معدول:پیچیده شده، بازگردیده

معراج: نردبان، پلّه

معراجیان: عروج کنندگان، عارفان

مَعرض: محل عرضه، عرضه‌گاه

معزول: برکنار شده، کنار گذاشته شده، نفی شده

معطّل: تعطیل شده، بی‌کار

معطی: بخشنده

معقَّل: به بند کشیده شده، گرفتار، دربند

معکوس: وارونه

معمور: آباد

معنی: آنچه لفظ بر آن دلالت دارد؛ قائم به غیر؛ مجرّد؛ خدا

معیّت: همراهی؛ معیّت حق: خدا در همه حال با مخلوقات است.

معین: یار، یاور

مُغ: پیشوای مذهبی زرتشتیان؛ در اینجا «جبری»

مغان: جمع «مُغ»، در اینجا «جبری»

مغبون: آن که در معامله فریب خورده و ضرر کرده است؛ زیان دیده

مغرب: محلّ غروب خورشید، در اینجا مرتبهٔ جسمانی

مغفَّل: ناآگاه، نادان، غفلت زده

مغمور: فرورفتن در چیزی

مفازه: بیابان بی آب و علف

مفتاح الفرج: کلیدِ گشایش

مفترق: جدا، پراکنده

مفتقر: نیازمند

مفتکر: آن که شخص درباره‌اش می‌اندیشد.

مفتون: فریفته شده

مفرط: فراوان، بی اندازه

مفضِل: بحشنده

مفلس: اسم فاعلِ «اِفلاس»، مشتق از «فلس» به معنای پشیز و پول سیاه، شخص تهیدست را گویند. در اصطلاح فقهی مدیونی است که دارایی کافی برای ادای دین خود ندارد.

مفید: فایده دهنده، افاده کننده

مقال: سخن و گفتار

مُقبل: صاحب اقبال، نیکبخت، دولتمند

مقتبِس: اقتباس کننده

مقدّم: پیش کرده شده

مقرّ: اقرار کننده

مِقراض: قیچی

مقرّر: ثابت

مقهور: شکست خورده، مغلوب

مکافات المقال: پاداش سخن

مکتتم: پنهان، مستتر، پوشیده

مکتسی: پوشنده

مکتنس: خس و خاشاک روبنده، پوشنده، پوشیده، مجازاً انباشته

مکتوم: پنهان، پوشیده

مکرّم: اکرام شده، بزرگ داشته شده

مَکمن: جای پوشیدگی و پنهان شدن، کمینگاه

مکنون: نهفته

ملاحت: شوری

ملتقط: برچیننده، برگزیده، کسب کننده

ملحق شدن: پیوستن

مَلِک: پادشاه

مَلَک: فرشته

ملوّث: آلوده

ملیح: نمکین

ملیحان: جمع «ملیح»

ممتنع: محال، نشدنی

مُمِد: یاری رساندن

مَمرّ: محلّ عبور

ممزوج: آمیخته

مملوّ: پُر، انباشته

ممنوع: منع شده، آنچه نباید انجام داد

من أراد أن یجلس مع اللّه...: هرکه خواهد با خدا نشیند، باید با اهل تصوّف بشیند.

مَناص: راه فرار، رهایی، چاره

مُناصر: یار، یاور

مَنام: خوابیدن

مناهی: جمع «منهی»، آنچه از آن نهی و منع شده

مُنبی: خبر دهنده

منتج: نتیجه‌بخش، نتیجه‌دهنده

منتصب: نصب شده، گماشته شده

منتقیٰ: پاک و گزیده، سخن پاک و گزیده

منحنی: خمیده پشت

منحوت: تراشیده شده

مُندمج: داخل چیزی شده

منزلَین: دو منزل

مَنسیّ: اسم مفعول از مادهٔ نسیان، فراموش شده

مُنشِد: خواننده و آورندهٔ شعر

مُنشی: انشاء کننده، به وجود آورنده

منصور وار: همچو منصور. منظور از منصور،

منصور حلّاج است که به دلیل افشای اسرار الهی و ابراز فنای در ذات حق تعالی و ندای «أنا الحقّ» سردادن، سرش بر دار رفت.

چون که شد حلّاج بردار آن زمان
جز أنا الحقّ می‌نرفتش بر زبان
چون زبان او همی نشناختند
چار دست و پایِ او انداختند

مَنصّه: جای ظاهر شدن و آشکار گشتن

منعم: بخشنده، ثروتمند

مَنفذ: روزنه، محلّ نفوذ

مُنقاد: مطیع، فرمانبردار

منکدر: کدر و تیره

منکری: انکار کردن، نشناختن، آگاه نبودن

منوال: گونه، روش

منهاج: راه

منهج: راه، روش؛ در اینجا مقصد

منهمک: فرورفته، مشغول

مُنْیتی: آرزوی من

مواطات: موافقت

موالید: جمع «مولود»، یعنی آنچه از ترکیب عناصر چهارگانهٔ آب، باد، آتش و خاک به وجود می‌آید.

موجِد: پدید آورنده، خالق، به وجود آورنده

مور: مورچه

موسیی: مرکّب از موسی و یای نسبت: منسوب به موسی = پیرو موسی؛ مرکّب از موسی و یای نکره: حقیقت موسی و مرتبهٔ نبوّت.

موقِن: آن که یقین دارد.

مولِد: زاینده

مولِع: آزمند، بسیار خواهان

مولع: حریص، آزمند

موم: شمع، ماده‌ای نرم و جامد که برای روشنایی به کار می‌برند

مِها: منادی «مه» به معنی بزرگ و سرور

مهبط: محلّ هبوط و نزول و فرود آمدن

مهتاب: نور ماه، کنایه از نور وجود

مهتدی: خواهان، هدایت، هدایت خواه

مهذّب: پاک

مهرویان: آنان که چون ماه زیبایند؛ در اینجا صور علمیهٔ حق؛ از دید شارحان: معانی غیبی، انبیای عظام، صفات جمال حق

مُهلک: نابود کننده

مهمل: بی کار، بی فایده

میّت: مُرده

میزان : ترازو

میسَّر: شدنی، آسان شده

می‌نمایدرنگها: جلوه‌های گوناگون نشان می‌دهد.

مؤثِّر: تأثیر گذار؛ دارای اثر

مؤنت: قوت و لوازم معیشت، هزینه

نائم: خواب

ناجایگاه: جای نامناسب

نار: آتش

ناسی: فراموشکار

ناشکفت: صبر کرد، شکیبید.

ناشی: تازه کار

ناصح: نصیحت کننده، پند دهنده

ناصیه: پیشانی

ناطقه: قوّهٔ عاقله که آدمی را از دیگر حیوانات ممتاز می‌سازد.

ناظر: بیننده

ناف: نافه، انبان مشک، کیسهٔ زیر شکم آهو که در آن مادهٔ خوشبوی مشک گرد می‌آید؛ در اینجا کنایه از مشک مقصود است.

نافی: نفی کننده

ناقتی: شترِمن

ناقه: شُتر

ناکر: کسی که قبول ندارد و نمی‌پذیرد.

نالیسیده: نلیسیده، نچشیده

نامعقول: هر چه عقل ادراکش نکند.

ناموضع: نابجا

نامیات: جمع «نامیه»، گیاهان؛ روییدنها

نایره: شعله‌های آتش

نایی: نوازندهٔ نی

نبت: گیاه

نُبی: قرآن

نتاج: فرزند؛ در اینجا مظهر، نمونه

نِدّ: همتا، انباز، شریک

ندم: پشیمانی

ندما: جمع «ندیم» همدمان، همنشینان، خدمتکاران

نذیر: ترساننده

نرد: بازی که بوذرجمهر در برابر شطرنج ساخته است. این بازی دارای تخته‌ای است که به دو قسمت مشابه تقسیم می‌شود و هر قسمت ۱۲ خانه دارد. دو طاس و سی مهره نیز از لوازم این بازی است.

نرمسار: لطیف

نزع: کنده شدن (روح از بدن)

نزهت: پاکیزگی

نژند: لاغر، نحیف، پژمرده، افسرده

نسخ: نوشتن

نسیان: فراموشی

نِشتَر: آلت فلزی که طبیبان جهت گرفتن خون به کار می‌بردند.

نَشْف: جذب رطوبت و نم؛ ورچیدن و از بین بردن

نشور: زنده کردن مردگان

نصوح: بسیار پند دهنده

نصیب: بهره

نطع: صفحهٔ بازی شطرنج که مهره‌ها روی آن چیده می‌شوند.

نظر: گرداندن حدقهٔ چشم به سوی چیزی به قصد دیدنِ آن

نعاس: چُرت

نعیم: نعمت، مال، خوشی

نفخ: دمیدن

نفح صور: دمیدن شیپور که برپایی روز قیامت را اعلان می‌کند.

نفس قاتله: نفس گناهکار

نفور: نفرت، بیزاری

نفیر: گونه‌ای از سازِ نی؛ نوعی آهنگِ نی؛ فریاد؛ دادخواهی

نفیس: گرانبها

نقّاد: کسی که زر و سیم اصلی را از تقلّبی باز شناسد.

نقدِ حال: سخن یا قصّه یا هر چیز که مناسب حال گوینده یا شنونده باشد؛ وصفِ حال

نقد: سکّهٔ خالص و واقعی، کنایه از آنچه به کار آید.

نقرس: بیماری مَفصلی که در اثر افراط در خوردن گوشت و کم تحرّکی حاصل می‌شود. چون معمولاً اشراف و پادشاهان این گونه بودند، به «داءالملوک» یعنی «بیماری پادشاهان» نیز مشهور است.

نقش: تصویر

نقود: جمع «نقد»، زر و سیم

نک: اینک

نکال: عذاب، عقوبت

نکر: ناپسند، انکار شده

نما: رویش

نَمَط: روش، گونه

نمودن: نشان دادن

ننگ: شهوانی

نواختن: دلجویی کردن

نَوال: بخشش و عطا

نوحه: گریه و زاری

نور: روشنایی؛ آنچه بدان همه چیز دیده می‌شود. امّا در بیتِ

سرّ من از نالهٔ من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست

مراد از «نور» توانِ ادراک است. حسهای ظاهری چون چشم و گوش، توان ادراکِ مفاهیم، مدرکات معنوی، مجرّدات و احوال نفسانی و اسرار باطنی را ندارند.

نور موسی: حقیقت موسی؛ حقیقت انسانی

نورد: پیچ و تاب

نوش: خوشگوار

نوم: خواب

نومرید: مرید مبتدی

نهج: روش، شیوه، راه

نی: یکی از سازهای بادی است. شارحان مثنوی در اینکه این واژه، تمثیل برای چه معنی است، اختلاف کرده‌اند و معانی متعددی چون: خود مولانا، حسام‌الدین، قلم اَعلیٰ، حقیقت محمّدیه، انسان کامل، روح قدسی، نفس ناطقه، انفاس شریفهٔ عرفا، قلم در برابر لوح را برایش ذکر کرده‌اند

نیّرین: دو جسم نورانی؛ منظور خورشید و ماه است.

نیست باد: معدوم باد؛ رسیدن به مقام فنا

نیستان: نی زار. در اینجا مراد، اصل و خاستگاه آدمی است که مشتاق بازگشت به آنجاست و عرفا به عالم اعیان ثابته تعبیر می‌کنند.

نیوش: شنوا

واپس مانده: ناقص، بی ارزش

واجد: آن که به چیزی نایل می‌آید، دارنده

واداد: ردّ کرد، پس داد، پس زد

وافی: وفادار، وفا کننده

واقف: آگاه

والد: پدر

وانما: بیان کن، آشکار کن، بنمای

وای: اسم صوت، به معنی ترحّم و شفقت و دلسوزی

وجد: شیفتگی، ذوق و شوق

وجل: بیم و ترس

وجود: کنایه از شخص و قالب جسمانی، بدن

وجوه: جمع «وجه»، چهره‌ها

وحی: القای معانی از جانب خدا به دل پیامبر به واسطهٔ فرشتهٔ وحی

وَخِم: ناساز، ناخوش، وباآور

وداد: دوستی و محبّت

وِرد: ذکر، دعا

وریب: کج

وسمه: نشان، علامت

وسوسه: آنچه شیطان به دل آدمی می‌اندازد.

وصال: پیوند با محبوب

وعظ: خطابه، سخنرانی

وقود: هیزم و هیمهٔ آتش

وقوف: آگاهی

وکیل: وزیر، آن که از جانب کسی برای کاری گماشته می‌شود.

وله: حیرانی و سرگشتگی

هامان:

هاویه: دوزخ، جهنّم

هایم: فرورونده، هلاک شونده

هبا: هلاکت و نابودی؛ غباری که همراه با پرتو خورشید از روزنه آشکار می‌شود.

هبوط: فرود آمدن

هذا ربّ: این پروردگار من است

هذیلی: منظور اُسامه از قبیلهٔ هذیل است.

هرب: گریختن

هِریٰ: شهر هرات

هِشته‌ای: گذاشته‌ای، وانهاده‌ای، رها کرده‌ای

هِل: رهاکن، بگذار

هم نَفَس: مجازاً هم عقیده، هم فکر

همیان: کیسه

هوش: ادراک، قوّهٔ مدرِکه، ادراک سریع و تند، عقل و فهم، روح، مقابل جسم. گاه مجازاً به معنی عقلِ معاد یا عقل کل

هول: ترس، مجازاً شکوهمند

هین: بشتاب، زود باش

یا ربّی: خدا را خواندن، «یاربّ» گفتن

یابس: خشک

یاوه: گمشده

یأکل: می‌خورد

ید: دست

یُسر: آسانی

یقظه: بیداری

یک سواره: تنها

یکرنگی عیسی: صفا و بی‌ریب و ریایی و پاکیِ حضرت عیسی (ع)

یلجینا: ما را باز می‌گرداند

یم: دریا

یمشی: راه می‌رود

یؤفک: روی برگرداند

آینهٔ کلّی: آینه در اصطلاح عرفا انسان است که مظهر صفات و اسمای الهی است؛ آینهٔ کلّی، انسان کامل است.

ابد:جاودانگی، بی پایانی

اتّحاد: یگانگی، یکی شدن، یکی بودن،. در اصطلاح فلسفه آن است که دو یا چند ذات یکی شوند نیز بدان معناست که چند چیز از حیث معنی متفاوت و از حیث وجود یکی باشند. در اصطلاح عرفان، مقام شهود وجود حق است. در این مقام هیچ چیز جز او دیده نمی‌شود. زیرا هر چه غیر اوست، به وجودِ او موجود است و از خود وجودی ندارد.

ازل: بی‌آغازی

استغراق: توجّه مفرط و فرو رفتن در دریای توحید. خود را ندیدن و فانی شدن در حضرت حق.

اسماء و صفات: منظور اسماء و صفات الهی است. اسمای الهی نزد عرفا ذات الهی به اعتبار صفتی از صفات جمال و جلال اوست.

اعتزال: مذهب فرقهٔ معتزله ← معتزله

اَعراض: جمع «عرض»؛ در اصطلاح فلسفه یعنی آنچه در وجود وابسته به دیگری است و وقتی موجود می‌شود، در چیزی موجود می‌شود، مانند رنگ، اندازه، شکل...

اعیان ثابته: حقایق ممکنات در علم حق تعالی و به دیگر سخن: صور ممکنات در علم الهی که همان حقایق موجودات است.

افلاک: جمع «فلک». حکما عالم جسمانی را مرکّب از نُه فلکِ تو در تو می‌دانستند که فلک پایین محیط به فلک زیرین است. آخرین فلک، فلک الافلاک، فلک زیرین،

فلک دوم همان فلک ثوابت یعنی محلّ کواکب ثابته است. هفت فلک دیگر هر یک حامل یک سیّارهٔ خاص‌اند.

الهام: افاضهٔ معانی به دل سالک بدون اکتساب و فکر و استفاضه

انسان کامل: انسان کامل، برترین مصداق انسان است. عرفا تعابیر متفاوتی در این‌باره دارند. نسفی که کتاب مستقلّی در این باره دارد، بر آن است که او باید چهار ویژگی را به کمال دارا باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. آنچه همگان بر آن اتّفاق دارند اینکه در هر زمانی یک انسان کامل وجود دارد.

اَوتاد: جمع «وتد» (= میخ) بزرگان طریقت که در راه سیر و سلوک ثابت قدم‌اند.

اولیا: جمع «ولیّ» به معنی دوستان و یاران؛ «نزد عرفا، اولیاء بعد از انبیاءاند که مِن عنداللّه مؤیّد به حالات و مکاشفات گشته‌اند و باقی خلایق را دسترسی بدان نیست. لاجرم خواستند که احوال این طایفه را از دیدهٔ کوته‌نظرانِ نااهل مخفی کنند و چون آنان امناء اللّه‌اند و نباید غیر اهل به آنها اطّلاع یابد، لذا به واسطهٔ اصطلاحات رمزی، احکام اللّه را بیان می‌کنند» فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، صص ۱۵۶ـ۱۵۷.

اهل عرفان ← عرفا

اهل عقل ← فلسفی

بُت: مجسمه‌ها و هیکلهایی که به عنوان سمبل و نمودارِ جمال و کمالِ معبود می‌تراشیدند و به عبادتشان می‌پرداختند. در اصطلاح هر چه از محبوب و مطلوب اصلی باز دارد و به خود مشغول سازد. نسفی، بتهای آدمی را هفت می‌داند که دوستی نفْس اساس آنها و آن شش بت دیگر، سه بت عوام: شهوت شکم، شهوت فرج و شهوت دوستی فرزند و سه بت خواص: دوستی و آرایش ظاهر (= بت صغیر)،... (بت کبیر) دوستی مقام و جاه (= بت اکبر). ر.ک: انسان کامل، ص ۵۴.

بروج: جمع «بُرج». در قدیم فلک را ۱۲ بخش می‌دانستند. هر بخش «برج» نام داشت. این ۱۲ برج عبارت بودند از: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت

برهان: در منطق به دلیلی گویند که مادّه‌اش یقینی باشد و شکل و صورتش مطابق قواعد منطق. برهان دلیلی است که نتیجه‌اش یقین است.

بسط: عبارت است از بسط قلوب اندر حالت کشف؛ و این حالت از سوی حقّ است بی‌تکلّف بنده.

بسیط: آنچه جزء ندارد؛ مقابل مرکّب.

بقاء باللّه: بقاء باللّه از مدراج عالیهٔ سیر الی اللّه است و در آن مرتبه، تفاوت مراتب کمال به حسب تحقّق و اتّصاف به صفات الهی بسیار است. بعضی متحقّق به اکثر صفات الهی شده‌اند و بعضی به اقلّ؛ و باز در این اقلّ و اکثر، تفاوت بسیار است و آن فرد کامل که مستعدّ آن باشد که به حسب حقیقت و معنی، مظهر ذات و مجموع اسماء و صفات اللّه باشد، از خواص است و احکام اسم کلّی اللّه به جزویات و کلّیات در او ظاهر می‌شود و متحقّق به همهٔ صفات الهی می‌گردد و آن حضرت خاتم محمّدی است. شرح گلشن راز، ص ۲۲.

بی‌رنگی: با یاء مصدری: فطرت و آفرینش نخستین، عالم خدایی، عالم وحدت و حقیقت مطلق، عالم وجودِ بحت که از هر گونه تعیّن و تقیّدی منزّه است. با یاء وحدت: تعبیری است نظیر «بی‌نشان» در کنایه از حق‌تعالی، ممکن است به معنی وحدت و فطرت نیز فرض می‌شود

پرده: منظور حجاب‌های ظلمانی و نورانی است. امّا اگر مقصود از «نی» همان ساز موسیقایی باشد، پرده به معنای مقام یا یکی از دوازده آهنگ مصطلح نزد اهل موسیقی است: نوا و راست، حسینی و راهوی و عراق حجاز و زنگله و بوسلیک با عشاق دگر سپاهان، باقی بزرگ و زیر افکند اسامی همهٔ پرده‌هاست بر اطلاق پرده دریدن به معنای آشکارکردنِ راز دیگری است.

پسر: منظور سالک مبتدی است. چه از دید عرفا، رابطهٔ سالک و پیر، همچون نسبت پدر و فرزندی است. زیرا سالک در آغاز راه، توسّط پیر و مرشد حیاتی نو می‌یابد.

پیر ← شیخ

تأویل: حمل کردن لفظ برخلاف معنای ظاهر، امّا مناسب با تفسیر باطنی یک سخن

تبتّل: در لغت به معنای بریدن و در اصطلاح عرفا انقطاع و گسستن کلّی از غیر خداست.

تجرید: یعنی اِعراض و دوری از دنیا و توقّع پاداش اُخروی نداشتن پس «مجرّد حقیقی آن کس بود که بر تجرّد از دنیا طالبِ عوضی نباشد، بلکه باعث بر آن تقرّب به حضرت الهی بود فحسب؛ و هر که به ظاهر عرضِ

دنیا را بگذارد و به باطن بر آن عوضی در عاجل یا آجل طمع دارد، به حقیقت از آن مجرّد نگشته باشد و در معرض معاوضه و متاجره بود؛ و همچنین در جمیع طاعات نظر او به ادای حق ربوبیت بود به صرف عبودیت، نه بر عوضی و غرضی دیگر.» مصباح الهدایة، ص ۱۴۳، به نقل از فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۲۲.

تجلّی: آشکار شدن؛ در اصطلاح به معنی ظهور حضرت حق است. سه مرتبه دارد: تجلّی ذات، تجلّی صفات و تجلّی افعال.

ترک: در اصطلاح عرفا، رها ساختن تعلّقات دنیوی و معادل زهد است. چه زاهد کسی را گویند که او را از دنیا چیزی بوده باشد و آن را به اختیار خود ترک کرده باشد. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۳۴.

تسلسل: هرگاه وجود «الف» متوقّف بر «ب» و وجود «ب» متوقّف بر «ج» و وجود «ج» متوقّف بر... تا بی‌نهایت این توقّف وجودها ادامه داشته باشد، هیچ‌گاه هیچ یک از آنها موجود نخواهند شد. در اصطلاح، توقّف وجود پدیده‌هایی که شمارشان تا بی‌نهایت ادامه دارد را تسلسل نامند. تسلسل از دید فلاسفه محال است. برخی استحالهٔ آن را بدیهی می‌دانند و گروهی بر آن استدلال می‌کنند.

تسلیم: سرنهادن در برابر قضا و قدر الهی است و از نتایج توکّل شمرده می‌شود. خواجه نصیر الدین طوسی در این باره می‌گوید: «تسلیم آن بود که به فعلی که تعلّق به باری سبحانه و تعالی داشته باشد و یا به کسانی که به ایشان اعتراض جایز نبود، رضا دهد و به خوش منشی و تازه رویی آن تلّقی نماید و اگر چه موافقِ طبعِ او نبود» اخلاق ناصری، ص ۱۱۶. سه درجه دارد:

۱. گردن نهادن به رخدادهایی که از عالم غیب برای سالک اتفّاق می‌افتد و عقلْ حکمت آن را نمی‌داند و پذیرش آن برای وهم دشوار است؛ باور داشتن به آنچه از عالم غیب می‌آید و با استدلال عقلی در تعارض است.

۲. رها کردن علم ظاهری و دل سپردن به علم اشراقی؛ در هنگامهٔ کشف و شهود، ارادهٔ حصول به حق را رها کردن و آثار بودن و خودی را رها کردن و در حقیقت هستی فانی شدن است.

۳. همهٔ هستی را به حق تعالی تسلیم کند و این تسلیم را نبیند.

تشبیه: خدا را به صفات ممکنات مانند کردن

تشخّص: نحوهٔ وجود خاصّ هر موجود و مرتبهٔ خاصّ وجود هر موجود را گویند که باعث امتیاز آن موجود از دیگر موجودات می‌شود.

تعیّن: تقرّر در عالم خارج. آنچه به وسیلهٔ آن یک شیء از غیر ممتاز می‌شود.

تفرقه: پراکنده کردن دل است به واسطهٔ تعلّق به امور متعدّد؛ و جمعیت آن که از همه به مشاهدهٔ واحدپردازی.

تفرید: خالص کردنِ اشارهٔ به سوی حق و اشاره به سبب حق و اشاره از حق است

تفسطط: مصدر جعلی به معنای انکار واقعیت و هستی است.

تلوین: در لغت به معنی گوناگون کردن است و در اصطلاح عرفا، احوالِ دگرگونِ ناپایدارِ سالک را گویند. کسی که در سلوک هنوز به مقصد نرسیده، از حالی به حالی و از صفتی به صفتی می‌گردد. گاهی قلب سالک به کشف حقیقی نایل می‌شود و گاه در حجاب فرو می‌رود. شرح جامع مثنوی، ج ۱، ص ۵۲۹.

تنزیه: خدا را از صفات ممکنات منزّه دانستن

توکّل: واگذاشتن کارها به خدا. در اصطلاح عرفا، توکّل، اعتماد قلب بر خدای تعالی است، بی آنکه از فقدان علل و اسباب طبیعی، پریشانی و اضطراب عارض شود. توکّل، حالت درونی است که از یقین سالک به اینکه خدا عالم به مصالح بندگان و در نهایتِ قدرت و رحمت است، سرچشمه می‌گیرد. توکّل، قطع علاقه از اسباب ظاهری و تکیه به مسبّب الاسباب است.

توکّل سه درجه دارد:

۱. توکّل همراه با طلب و درخواست از خلق؛ به دنبال اسباب ظاهری بودن به انگیزهٔ مشغول ساختن خود و بهره رساندن به مردمان و ترک ادّعاست.

۲. توکّل با چشم‌پوشی از اسباب و درخواست و طلب از مردمان؛ و کوشش در درست توکّل کردن؛ و از بین بردن میل به شرافت در نزد مردمان؛ و فراغت یافتن در انجام واجبات است.

۳. توکّل به همراه معرفتِ حقیقتِ توکّل است که به رهایی از کاستیِ توکّل می‌انجامد. چه توکّل واگذاری امرِ خود به دیگری است. حال اگر خدای تعالی مالکِ هر چیز است، چگونه می‌توان او را در آنچه از آنِ اوست، وکیل کرد. پس ماهیت توکّل به نوعی آمیخته با کاستی است و سالک با معرفت یافتن به حقیقت توکّل از آن کاستی می‌رهد. ر.ک: تا ملکوت، صص ۶۴ـ۶۵.

جبر: استناد کارهای بنده به خدا.

جبری: متکلّم اشعری که معتقد است آدمی در افعال خویش مختار نیست.

جذبه: حق به عنایت ازلی‌اش بنده را به خود نزدیک گرداند و آنچه در طیّ منازل بدان نیازمند است، مهیّا کند، بدون آنکه بنده کوششی کند.

جلال: صفات سلبیهٔ حق تعالی، مانند: جسمانی نبودن، شریک نداشتن.

جمال: صفات ثبوتیهٔ حق تعالی، مانند: علم و قدرت.

جنس: اصطلاحی منطقی است. از دید اهل منطق، ماهیت هر موجود مادّی دو جزء دارد: ۱. جزء مشترک ۲. جزء مختص. جزء مشترک همان جنس است. به دیگر سخن: جنس، کلّی ذاتی است که بر انواع مختلف دلالت دارد، مانند حیوان که شامل: انسان، اسب، الاغ... می‌شود.

جواهر «جمع جوهر»: در اصطلاح فلسفه یعنی آنچه در وجود وابسته به دیگری نیست و وقتی موجود می‌شود، در چیزی موجود نمی‌شود، مانند عقل و جسم و روح...

جود: بخشش بی چشمداشتِ عوض و بدون هیچ غرض و بدون آنکه کسی درخواست کند. در برابر کرم که مشروط به درخواست است. «بعضی گفته‌اند که سخا آن است که بدهد و مثلِ آن را برای خود باقی گذارد؛ و جود آن است که بیشتر را بدهد و کمتر را برای خود نگاه دارد؛ و ایثار آن است که قدر کفایت معیشت را بدهد و چیزی برای خود نگذارد و چون جود، بخشش بدون عوض و غرض است، بنابراین، مفاد آن ترک التفات و عدم توجّه به غیر حق و فنا از حظوظ نفسانی است و بدون این شرط تحقّق نمی‌پذیرد و نوعی از مدارج فنا و نیستی است. شرح‌مثنوی شریف، ج ۱، صص ۲۰۶ـ۲۰۵.

جوع: گرسنگی و یا به تعبیر شارح، گرسنگی و تشنگی است. نزد عرفا جوع باید به فرمان و زیر نظر شیخ باشد تا ثمرات آن مرتّب شود. «حداقلّ تحمّل جوع، سه روز است که صوفیان آن را «سه روزه» می‌نامند و بعضی پنج روز دانسته‌اند و گرسنگی یکی از ارکان اصلی مجاهده است و صوفیان برای کسرِ شهوت و تحمّل بیداری و سَهر ـ که آن نیز رکنی است عظیم ـ جوع را لازم می‌شمرده‌اند.» شرح مثنوی شریف، ج ۱، صص ۲۰۵.

حادث: آنچه نبوده و بعدها به وجود آمده.

حال: در نزد عارفان هر چه به محض موهبت به دل پاک سالک از جانب حق وارد می‌شود بی تعّمد سالک؛ و باز به ظهور صفات نفس زایل می‌گردد؛ آن را «حال» می‌نامند. فرهنگ لغـات و اصـطلاحات و تـعبیرات عـرفانی، ص ۳۰۷، واردی الهی است که بدون اختیار بنده به دل او رسد، امّا دوام ندارد و بـاعث می‌شود گاهی از هستی مجازی برهد.

حجاب: پرده. در اصطلاح: مانع میان عـاشق و معشوق، مانع انطباع صور در دل، مانع قبول تجلّی حقایق، مـانع قـبول فـیوضات الهـی. نسفی گـوید: «اصـل حـجاب، چـهار است: دوستی مال، دوستی جاه، تقلید مادر و پدر و معصیت» انسان کامل، ص ۹۷.

حدّ: تعریف. اصـطلاحی مـنطقی است: نـوعی تعریف مرکّب از اجزای مـاهوی یک چـیز، یعنی جنس و فصل است. «بی حـدّ» آنـچه تعریف نشدنی است.

حدود (جمع «حد»): میزان مجازاتی که در شرع برای شخص گناهکار مشخص شـده است، مانند تازیانه زدنِ شرابخوار.

حکما: در برابر متکلّمان که ادّلهٔ نـقلی را مـعتبر می‌دانند و عرفا که به راه کشف پای بـندند، حکما قرار دارند که تنها بـه بـراهـین عـقلی تمسّک می‌کنند.

حــواسّ خــمس ظـاهری: پـنج حسّ بـینایی، بویایی، چشایی، شنوایی و لامسه

حواسّ خمس باطنی: پـنج قـوّهٔ وهـم، خـیال، حسّ مشترک و عقل

خرقه: مشتقّ از «خَرق» به مـعنای شکـافتن، در اصطلاح عبارت از جامهٔ مندرسی است که اهل تصوّف به تن مـی‌کرده‌انـد. ایـن جـامه رنگ‌های گوناگونی داشت و هر رنگی بیانگر مرتبه و حالت صوفی بود. رسم نیز بر ایـن بود که هر صوفی خرقهٔ خـویش را از دست پیر و مرشد می‌گرفت.

خنده: صورت خارجـی شـادی است؛ و شـادی کیفیتی نفسانی است که در اثر حصول امری مطلوب، شگـفت‌انگـیز و بـیش از ظـرفیت آدمی برای نفس بوجود می‌آید.

خواب: یا نوم، حالتی است که عارض جانداران می‌شود و در اثر آن بـخشی از احسـاسها و حرکتها از کار می‌افتد. امّا حواسّ باطنی بـه کار خود ادامه می‌دهد. بدین ترتیب از تعلّق نـفس بـه بـدن کـاسته مـی‌شود و بـه عـالم مــجرّدات مـی‌پیوندد و بـه مشـاهدهٔ صـور کاینات می‌پردازد. از این رو عرفا خواب را از انواع کشف بر شمرده‌اند.

خیال: خیال دارای معانی متعدّدی است:

۱. قوّهٔ خیال: یعنی قوّه‌ای که صورتهای ذهنی را در خود نگه می‌دارد.

۲. عالم خیال: یا عالم برزخ یا عالم مثال، یعنی عالمی که پدیده‌های آن شکل دارد، امّا مادّه ندارد. این عالمی است میانهٔ عالم محسوسات و عالم مجرّدات.

۳. خیال: صورتهای ذهنی که در خارج از ذهن واقعیتی ندارند.

در اینجا منظور معنای اخیر است.

درویش: کسی که به دنیا و تعلّقات دنیوی توجّه نکند.

دلالت مفهومی: دلالت از طریق لازمهٔ یک معنا؛ دلالت لفظ بر لازمهٔ معنای اصلی ظاهری.

دور: هرگاه وجود «الف» متوقّف بر «ب» باشد و وجود «ب» متوقّف بر «الف»، این را دور گویند. پس در اصطلاح «دور» توقّفِ وجود یک شیء بر وجودِ خودِ آن شیء است، و این از محالات بدیهیهٔ عقلانی است.

دهری: آن که منکر وجود خالق هستی است. جهان را قدیم می‌داند و معتقد است هستی خود به خود پدید آمده است. کسی که به وجود خدا باور ندارد و جهان هستی را مستند به دهر یا زمان می‌داند؛ و بر آن است که «دهر» قدیم است.

دیت: جریمه‌ای که ضارب یا قاتل باید به شخص آسیب دیده یا وارثِ وی بپردازد.

ربّ ارباب: ارباب جمع «ربّ» به معنی پروردگار. ربّ الارباب: پروردگار تمامی پروردگاران = خدای تعالی

زاهد: آن که از دنیا و بهره‌های آن روی گردانده است.

زهد: رویگردان بودن از دنیا و تعلّقات دنیایی.

سُکر: رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب فرو رفتن نور عقل در اشعهٔ نور ذات.

سلطانِ وقت: وقت در اصطلاح، احوالی چون حُبّ فی‌الله، توکّل، تسلیم و رضا است که بر سالک وارد می‌شود. گاه مقصود عرفا از «وقت» وصفی است که بر بنده غالب می‌شود و او را از ادراکِ حالِ دیگر ناتوان سازد. این شامل غیر سالک هم می‌شود. امّا وقتی که خاصّ سالکان است، حالی است که از غیب به او وارد شود و او را منقاد سازد. پس سلطان وقت یعنی دارندهٔ آن حال. امّا برخی وقت را به معنای زمانی می‌دانند که سالک همه چیز را متلاشی می‌بیند. خواجه عبداللّه انصاری وقت را دارای سه درجه می‌داند:

۱.زمانی که وجد صادق رخ می‌دهد.

۲. زمانی که سالک در سیر میان فرمانبرداری بـر اساس حال و بـر اسـاس عـلم شـریعت در تردید است و به حال تمایل دارد.
۳. هنگامهٔ فنای درحق.

سماع: یکی از آداب صوفیه، نوعی ذکر گویی به هــمراه دست‌افشـانی و پـایکوبی است کـه صوفی را از خود بی‌خود می‌کند و به وجـد می‌رساند.

سودا: میل؛ در طبّ قدیم، بدن انسان را مرکّب از چهار چیز می‌دانستند: خون، بلغم، سودا، و صفرا و بر آن بودند که عدم تعادل در مـیزان این چهار خلط سرچشمه همهٔ بیماریهاست. از دیـد آنـها غـلبهٔ سـودا بـاعث بـیماریهای عصبی می‌شود.

سوفسطایی: مشـتق از «سـوفیست» بـه مـعنای دانشمند است. در یونان اواخر سـدهٔ پـنجم گروهی بودند که در مجادله و مناظره مـاهر بودند. از این رو در محاکمات و دادگاهها به انگـیزه‌های مـادّی و سـود جـویی و کسب درآمد، وکالت هر کسی را برعهده می‌گرفتند و برای اثبات مدّعای موکّل خود به هر راهی حتّی مغالطه تمسّک می‌کردند. بتدریج برای خودشان این شبهه به وجود آمد که حال که ما هر چیزی را حـتّی دو طـرف مـتناقض و متضاد را اثبات مـی‌کنیم، پس اسـاساً هـیچ حقیقت و واقعیتی وجود ندارد.

سوفسطائیان سه گروه بودند:
۱. عنادیه: اصل واقعیت بیرونی را منکر بودند و می‌گفتند ورای ذهـن مـا هـیچ چـیز وجـود ندارد.
۲. لا ادریه: واقع نمایی علم را منکر بودند و بـر ایــن بــاور بـودند کـه مـا بـه هـیچ چـیزی نمی‌توانیم علم پیدا بکنیم.
۳. عندیه: حقیقت را تابع باور خود می‌دانستند.

سه درجه دارد:
۱. گسستن از تمامی لذّات و توجّهات دنیایی.
۲. گسستن از کژیهای نفس بـا پـیروی کـردن از هویٰ و هوس و قرار گرفتن در بـرابـر نسـیم اُنس و چشم دوختن به نور کشف.
۳. گسستن به سوی پیشی گیرندگان با پایداری؛ و عزم جزم به رسیدن به مقام مقرّبان و نگـریستن به نخستین انوار حضور در محضر ربوبی.

شطح: سخنانی است که عارف در حالت وجد و بی‌خودی، در وصف حال و شدّت وجد بر زبان می‌راند. از آنجا که این سخنان خـلاف ظاهر شرع است، برای عوام و ارباب ظـاهر ناخوش است.

شیخ: پیشوا و بزرگ. در اصطلاح عرفا، مترادف

با پیر، مراد و قطب است. شیخ کسی است که در شریعت، طریقت و حقیقت به کمال رسیده، دارای مرتبهٔ نیابت نبیّ است. او در مرید تصّرف می‌کند و آینهٔ دلش را صفا می‌دهد.

صحو: پس از سکر، عارضِ دلِ سالک می‌شود و آن بازگشت قوّت تمییز و احکام جمع و تفرقه به محلّ خود است.

صدق: راست گفتن، راستگویی، راست کاری، مطابقت خبر با واقع در اصطلاح منطق و علم معانی؛ و نزد صوفیان برابر بودن ظاهر و باطن، حق گفتن آنجا که بیمِ جان است، موافقت دل با زبان، بدین معنی ضدّ نفاق است، آن که چنان باشی که می‌نمایی یا چنان نمایی که هستی، نیامیختن احوال به مداخلهٔ نفس و اعمال به نقص (از جهت نیّت و شکل ظاهر) و اعتقاد به شک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، صص ۱۳۰ـ ۱۳۱.

صَنَم: مترادف با بت. در اصطلاح آنچه بنده را از خدا باز دارد. زیرا آنچه تو در بند آنی، بندهٔ آنی. صنم عبارت از مظهریت هستی مطلق یعنی حق است. پس بت‌پرست، مِن حیث الحقیقة، حق پرست باشد.

صنم، عبارت از حقایق روحی در ظهور تجلّی صورت صفاتی است.

صنم، همان پیر، مرشد و انسان کامل است.

صور علمیه: علم ما آدمیان نسبت به جهان خارج، مبتنی بر صورتهایی است که از راه حواسّ پنجگانهٔ ظاهری از پدیده‌ها به دست می‌آوریم.

صوفی: سالکی است که براساس یکسری از ریاضتها و اعمال خاص در صدد رسیدن به حضرت حق است.

صوفیان ← صوفی

عابد: عبادت کننده؛ کسی که در انجام عبادتهای واجب و مستحب مداومت کند.

عارض: وصفی که بیرون از ذات شیء است، مانند: رنگ اندازه و شکل.

عارف: کسی است که حضرت الهی او را به مرتبهٔ شهود ذات و اسما و صفاتِ خود رسانیده و این مقام از طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد، نه از طریق علم و معرفت. عارف کسی است که مراتب تزکیه و تصفیهٔ نفس را طی کرده و اسرار حقیقت را دریافته باشد. عارف کسی است که از هستی خود محو و فانی شده است. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، صص ۵۶۵ـ ۵۶۶.

عالم باطن: عالم غیب، عالمی که نهان است. در

عقل کُلّ: همان عقل فعّال یا عقل اوّل است؛ نخستین موجودی است که از حق تعالی صادر شده است.

عقل کلّی: امّا گاه در برابر عقل جزئی به معنای عقل معاش به کار می‌رود که در آن صورت به معنای عقل معاد است، مانند بیت ۱۹۸۲ دفتر اوّل؛ و گاه مرادف با عقل کلّ است.

عقول تسعه: حکما معتقدند خدای تعالی به طور مستقیم جهان مادّی را نیافریده، بلکه به ترتیب، ده موجود مجرّد یا عقل به وجود آورده است. بدین معنی که نخست عقل اوّل عقل دوم را به وجود آورده تا عقل دهم که موجد و آفرینندهٔ جهان مادّی است. عقل اوّل را عقل کلّ نیز نامیده‌اند و مابقی را عقول تسعه یا عقول نُه گانه.

عقول عشره ← عقول تسعه

علّت اَولیٰ: علّت نخستین

علّت اَولیٰ: علّت نخستین، علّة العلل، علّت تمامی علّتها که همان ذات باری تعالی است.

علم الیقین: مرحلهٔ آغازین علم است. مرحله‌ای که در آن به وسیلهٔ استدلال به معلوم علم حاصل می‌شود، مانند استدلال کردن به وسیلهٔ دود بر وجود آتش.

علم تعلیمی: علمی که از راه آموختن به‌دست می‌آید.

علم تقلیدی: علمی که در دل جای نگیرد و صرف فراگرفتن اصطلاحات باشد.

علم حضوری: هرگاه خود معلوم نزد عالم حاضر باشد، علم حضوری است، مانند علم حق تعالی به ماسوا و علم آدمی به حالات درونی خود.

علم لدنّی: علمی که بدن اکتساب و در اثر طهارت درونی از عالم بالا به سالک افاضه می‌شود، مانند: علوم پیامبران و اولیا.

علمای فقه: دانشمندان دینی که به وسیله ادلّهٔ معتبر چهارگانه (عقل، اجماع، کتاب و سنّت) احکام شرعیِ فرعی را استنباط می‌کنند.

عناصر اربعه: در طبیعیات قدیم، عناصر منحصر در چهار عنصر آب، باد، آتش و خاک بود.

عناصر: جمع «عنصر» اجزای بسیط عالم مادّی است که از ترکیب آنها معدن، نبات و حیوان به وجود می‌آید. قدما قائل به چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش بودند.

غم: کیفیتی نفسانی است که آن گاه که نفس از حصول امری ناخوشایند و غیر منتظره و بیرون از تحمّل متأثّر می‌شود، به وجود می‌آید.

غیب الغیب: عرفا مرتبهٔ احدیت جمع را دربارهٔ خدای تعالی، غیب الغیب می‌نامند.

غیب: «عالم غیب» در برابر عالم شهادت (یا عالم محسوسات)؛ یعنی عالم معقولات و مجردّات که از دیدگان نهان‌اند.

فتوح: در لغت به معنی حاصل شدن چیزی است که حصولِ آن توقّع نرود. امّا در اصطلاح اصل عرفان عبارت است از نوعی مکاشفه که سبب معرفت حق شود، بی‌آنکه زحمت و طلبی دربارهٔ آن صورت گیرد. این را فتوح مکاشفه گویند. ولی اگر «فتوح» جمع فتح باشد، به معنی چیزهایی است که بر بنده گشوده شود، پس از آنکه بر او بسته بود، از قبیل نعمتهای ظاهری و باطنی، مانند: ارزاق و عبادات و علوم و مکاشفات. شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۴۶۲، دفتر اول، بیت ۱۴۴۱.

فِطام: در نعت به معنی از شیر باز گرفتن؛ و در مصطلحات صوفیه، کنایه است از انقطاع از عادات و اخلاق زشت و کفِّ نفس از شهوات جسمانی و تجدید حیات روحانی که در واقع با ولادت ثانیه و حیات دوم متّحد می‌شود. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۲۷۳.

فقر: در لغت به معنی نداری و تنگدستی. در اصطلاح علم فقه، فقیر کسی است که تأمین معاش پشت او را شکسته و کمتر از دویست درهم داشته باشد. اما نزد عرفا آنچه گذشت، فقر ظاهری است. فقر حقیقی نیازمندی به حق تعالی و بی نیازی از غیر است. فقر حقیقی ترک دنیا و تعلّقات دنیوی است. فقر حقیقی یعنی فنای فی اللّه؛ یعنی آرامش در عین تهیدستی. این فقری است که مایهٔ مباهات پیامبر گرامی (ص) است [= الفقر فخری] نه فقر ظاهری.

فلسفی: فیلسوف؛ کسی که دربارهٔ مطلق هستی یا هستی مطلق بحث می‌کند. فیلسوفان معمولاً به دو گروه مشّائی و اشراقی تقسیم می‌شوند. مشّائیان تنها به عقل تمسّک می‌کنند، امّا اشراقیان به کشف در کنار عقل معتقدند.

فلک اوّل: فلکی است که از عقل اوّل به وجود آمده و فلک الافلاک نام دارد که محیط بر نُه فلک دیگر است که عالم جسمانی مرکّب از آنهاست. نُه فلک دیگر عبارتند از: فلک ثوابت یا کرسی، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مرّیخ، فلک خورشید، فلک زهره، فلک عطارد، و فلک قمر.

فنا: محو شدن سالک در حضرت حق؛ خود را ندیدن و او را دیدن. این آخرین مرحلهٔ سیر و سلوک است.

فنای فنا: فنا یعنی خدا را ندیدن. فنا مراتبی دارد.

بالاترین مرتبهٔ فنا که فنای حقیقی است آن است که سالک در ذات حق تعالی فانی شود و این فنا را شهود کند. سپس این شهود فنا نیز فانی شود و زوال یابد، در حالی که به نور الهی در مقام جمع می‌نگرد و به امواج دریای جمع سوار است و راه بقا را می‌پیماید.

فیلسوف ← فلسفی

قبض: عبارت است از قبض قلوب اندر حالت حجاب؛ و این حالت از سوی حقّ است بی‌تکلّف بنده.

قتل دویم: کشتن دوم، کنایه از فنای پس از فنا است.

قَدَر: در اینجا منظور مذهب معتزله است که همان اختیار مطلق انسان است.

قدریّه: آن گروه از متکلّمان و دین پژوهان سنّی که آدمی را در افعالش مستقل و صاحب اختیار می‌دانند. این گروه، معتزله نیز می‌نامیده می‌شوند.

قدیم: موجودی که آغاز ندارد و مسبوق به عدم نیست.

قصاص: مجازات ضارب یا قاتل به مثلِ آنچه مرتکب شده است.

قطب ← شیخ

قناعت: خوشنودی به قسمت. در اصطلاح عرفا طلب نکردنِ آنچه در دست تو نیست و بی‌نیاز شدن از آنچه در دست توست. آرامش و ثبات نفس است به هنگام نبودِ آنچه بدان خو گرفته‌ای. ترک شهوات نفسانی و تمتّعات حیوانی است مگر به قدر ضرورت. مقابل حرص و طمع است.

قیاس: در منطق عبارت است از استدلال از کلّی به جزئی. در مقابل تمثیل که استدلال از جزئی به جزئی است و استقراء که استدلال از جزئی به کلّی است. گاه نیز «تمثیل» قیاس نامیده می‌شود. مانند قیاس فقهی که در واقع نوعی تمثیل است. قیاس فقهی جاری کردن حکم موضوعی خاص بر موضوعی دیگر که بدان شبیه است، مثل جاری کردن حکم حرمت شراب به هر چه شبیه شراب سُکرآور و مست کننده است. در متن گاه منظور از قیاس، تمثیل یا معنای لغوی قیاس به معنای مقایسه کرده است.

کرهٔ اثیر: کرهٔ آتش که در علم هیأت آن را بالای کرهٔ هوا می‌دانند. قدما بر این باور بودند که کرهٔ آتش مایعی رقیق است و بی‌وزن که برفراز هوای کرهٔ زمین است.

کمّل (جمع «کامل»): کسی که در سیر و سلوک از هر چیز بریده. کسی که در حکمت عملی و نظری به کمال رسیده.

کیمیا: دانشی که با آن مس را طلا و قلع را نقره سازند؛ نیز مادّه‌ای که برروی مس و قلع زنند تا به طلا و نقره تبدیل شوند.

ماهیت: مصدر جعلی از واژهٔ عربی «ماهو» به معنی چیست آن؛ چیستی و حقیقت یک‌چیز.

مجتهد: کسی که از روی ادلّه و منابع شرعی ـ که همان کتاب و سنّت و عقل و اجماع است ـ احکام شرعی فرعی را استنباط می‌کند.

مجرّد: غیر مادّی

مجسّمه: گروهی که خداوند را جسم می‌دانستند و با استناد به ظواهر آیات برای او صورتی انسانی قائل بودند.

محبّت: دلبستگی به محبوب حقیقی است به گونه‌ای که سالک همه چیز خود را بذل می‌کند و به غیر او هیچ توجّهی ندارد. سه درجه دارد:

۱. محبّتی است که وسوسه‌ها را از میان می‌برد؛ خدمت الهی را شیرین می‌سازد و در هنگامهٔ سختیها و مصیبتها به دل تسلّی و آرامش می‌دهد.

۲. محبّتی است که باعث مقدّم داشتن حق تعالی بر غیر می‌شود؛ زبان را تشنه و مشتاق ذکر الهی می‌گرداند؛ و دل را بسته و شیفتهٔ شهودش می‌سازد.

۳. محبّتی است وصف نشدنی؛ محبّتی است که فهمها را می‌رباید و باعث می‌شود عبارتها از بیان آنچه سالک یافته ناتوان باشند و اشاره‌ها لطیف و دقیق شوند. این محبّت حقیقی است و در سیر و سلوک کارساز و دیگر محبتّها زبانی و ادّعایی.

محمول: مفهومی که بر موضوع حمل و بدان نسبت داده می‌شود.

محو: نیست و نابود. در اصطلاح عرفا فنای افعال بنده در فعل حق به نفی صفات بشری؛ خود را از صفات نکوهیده پاک کردن، در مقابل صحو است.

مذهب اختیار: یکی از کهن‌ترین و جنجالی‌ترین بحثهای اعتقادی، موضوع اختیار آدمی در افعال خویش است. متکلّمان اشعری بر این گمانه‌اند که آدمی در کارهایش هیچ گونه اراده و اختیاری ندارد و خدای تعالی فاعل و قادر مطلق است. در علم کلام این گمانه را مذهب جبر می‌نامند. در برابر متکلمان معتزلی معتقدند آدمی در کارهایش اختیار دارد. او خود افعالش را انجام می‌دهد.

این دیدگاه را مذهب اختیار گویند. در مقابل این دو گروه، دین‌پژهان شیعی راه میانه را در پیش گرفته، معتقدند نه جبر مطلق حاکم است و نه اختیار محض.

مذهب جبر← مذهب اختیار

مراقبه: نظارت دائمی بر رفتار و خود را هماره در محضر ربوبی دیدن.

مرتبهٔ کثرت: مرتبه‌ای که در آن موجودات به طور مستقل و متمایز از هم لحاظ شوند، نه به عنوان جلوه و ظهوری از حضرت حق.

مرتبهٔ لاتعیّن: مرتبه‌ای که در آن وجود بدون آنکه متعیّن به تعیّن خاص باشد، لحاظ شود.

مرتبهٔ وحدت: مرتبه‌ای که سالک جز خدا هیچ نمی‌بیند.

مرشد: راهنما، هدایت کننده. آن که سالک را در سیر به سوی خدا راهنمایی می‌کند. «صوفیان، مظهر عقل را مرشد و مظهر نفس را دلیل گویند که بندگان را به راه راست هدایت می‌کند.» یکی مظهر اسم اللّه و رحیم و دیگری مظهر اسم رحمان است. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۱۲.

معتزله: واصل بن عطاء غزّال (۸۰ـ ۱۳۱ه.ق) از شاگردان حسن بصری از محفل درس وی کناره گرفت و حوزهٔ درسی مستقلی تشکیل داد. پیروان این متکلّم را معتزله نامند. معتزله برخلاف اهل حدیث و اهل سنّت و علمای ظاهری که به ظواهر آیات و روایات متعبد بودند، به نوعی تعقل و خردگرایی در آموزه‌های دینی باور داشتند. بعدها یکی از شاگردان نابغهٔ قاضی عبدالجبّار معتزلی یعنی ابوالحسن اشعری (درگذشته ۳۳۰ه‍ق) از شیوه‌های خردگرایانه فاصله گرفت و به عقاید اهل سنّت و حدیث گرایید و مکتب فکری جدید اشاعره بتدریج شکل گرفت.

مغالطه: به اشتباه انداختن. در اصطلاح منطق، استدلالی است که در ظاهر تمامی شرایط را دارد ولی در واقع مادّه یا صورت آن، شرایط لازم را ندارد.

مقام: مرتبه‌ای است که سالک در سیر به سوی خدا در اثر آداب و اعمالی خاص به دست می‌آورد و بدان نایل می‌شود و زایل نشدنی است.

ملامت: شیوهٔ گروهی از اهل سلوک و صوفیه است. از این‌رو آنها را ملامتیه خوانند. این گروه به عمد کارهایی را انجام می‌دادند تا عوام آنها را سرزنش کنند و بدین طریق از چشم مردم بیافتند و کبر و غرور و نفس امّاره را بکُشند.

ممکنات: جمع «ممکن»، آنچه وجود و عدمش مساوی است و برای موجود شدن نیازمند علّت است.

ممکن‌الوجود: آنچه وجود و عدمش مساوی است. پس برای موجود شدن نیازمند علّت

است. تمامی هستی غیر از خدای تعالی ممکن الوجودند.

منتج: نتیجه‌بخش، قیاسی که شرایط انتاج را دارد، در برابر قیاسی که به دلیل نبود شرایط عقیم است.

منزل: مسافتی که کاروان یا مسافر یک روزه طی می‌کند. در اصطلاح عرفا هر یک از مراحل سیر و سلوک به سوی خدا را گویند. خواجه در صدمیدان، این مراحل را هزار دانسته و در منازل السائرین صد.

منصوص: معنایی که لفظ در آن ظهور دارد و در ابتدا بر آن دلالت دارد.

منطقی: آن که علم منطق را می‌داند؛ دانشمند علم منطق؛ منطق دانشی است که شیوهٔ درست فکر کردن را می‌آموزد.

موجب: واجب کننده، ضرورت بخش

موضوع: آنچه مفهومی بر آن حمل شود.

نسخ: در علوم قرآنی و روایی به معنای پایان یافتن زمان حکم شرعیِ یک موضوع و آغاز حکم شرعی جدید که با دلیل جدید بیان می‌شود، مانند تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی مکّه؛ اما در علوم عقلی و علم کلام نسخ یعنی انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر و پیروان این نظریه را تناسخیه می‌نامند.

نصّ: دلیل صریح قرآنی یا روایی

نفس الامر: جهان خارج

نفس الامری: واقعی، آنچه واقعاً وجود دارد، در برابر وهمی و اعتباری.

نوع: اصطلاح منطقی است. از دید اهل منطق، مفهومی کلّی است که بر افرادی که دارای یک حقیقت‌اند، دلالت دارد، مانند انسان که بر حسن، حسین و فاطمه و ... دلالت دارد.

نوم: در اصطلاح، مقابل یقظه و به معنای غفلت و مُردنِ دل است.

واجب‌الوجود: موجودی که وجودش واجب است و عدمش محال ؛ خدای تعالی.

وادی اَیمن: در عرفان به معنای: طریق تصفیهٔ دل، عالم علوی، و کنایه از وحدت مطلق می‌باشد.

وجد: واردات قلبی که بدون تلاش و تکلف و استشعار سالک بدو افاضه می‌شود.

ولیّ: واسطهٔ میان خدا و خلق؛ آن که از خود فانی و در مشاهدهٔ حق باقی است. صوفیان قطب اعظمش خوانند. مردم به او آزموده شوند.

وهم: قوّه‌ای است که معانی جزئی و غیر محسوس را درک می‌کند، مانند درک محبّت نسبت به شخص خاصّ.

وهم: مرحلهٔ پایین‌تر از شکّ و تردید.

هوشیاری: ضدّ مستی و بی‌خودی؛ مرادف «صَحْوی» که صوفیان آن را در برابر «سُکر» ـ بی‌خودی و فنا ـ به کار می‌برند.

یقظه: بیداری؛ نخستین مقام سیر و سلوک و به معنای بیداری از خواب غفلت است.

کتابنامه

- آشنایی با مولوی، دکتر غلامرضا سلیم، تهران: انتشارات توس.
- احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۷ش.
- الاربعین، الامام فخرالدین الرازی، حیدرآباد: مطبعة مجلس دائرةالمعارف العثمانیة ۱۳۵۳ ش/ صحّحه الدکتور احمد الحجازی السقّا، مصر: مکتبة الکلّیات الأزهریة.
- اسرارالتوحید، محمّد بن منوّر؛ تصحیح محمّدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: آگاه، ۱۳۶۶ش.
- الهی‌نامه، فریدالدین محمّد عطار، به‌تصحیح هلموت ریتر، استانبول: مطبعهٔ معارف، ۱۹۴۰م و تهران: زوّار، ۱۳۵۱ش.
- امثال و حکم، علی‌اکبر دهخدا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲ش.
- باغ سبز عشق (گزیدهٔ مثنوی همراه با تأمّل در زندگی و اندیشهٔ جلال‌الدین مولوی)؛ تنظیم کننده محمدعلی اسلامی‌ندوشن، تهران: یزدان، ۱۳۷۷ش.
- بحارالانوار، الشیخ محمّد باقر المجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳م.
- بحر در کوزه، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، ۱۳۶۶ش.
- بررسی‌هایی دربارهٔ مولوی (مجموعه‌ای از چند مقاله دربارهٔ جلال‌الدین محمّد مولوی)، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴ش.

- به دنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، عطاءالله تدیّن، تهران: زرّین، ۱۳۶۳ش.
- پژوهش‌هایی در تصوّف و عرفان (بررسی و نقد اندیشه‌های مولوی: سماع، عرفان و مولوی)، محمّدعلی مدرّسی یزدی، تهران: یزدان، ۱۳۷۸ش.
- پلّه پلّه تا ملاقات خدا (دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی)، عبدالحسین زرّین‌کوب، تهران: علمی، ۱۳۷۰ش.
- تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تحقیق رنولد الر نیکلیسون، لیدن: بریل، ۱۹۰۷ـ۱۹۰۵م.
- ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ ابوعلی حسن احمد عثمانی، تحقیق بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- تعالیم مولوی، ادوارد هنری وینفیلد؛ ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران: نشر آوا، ۱۳۶۳ش.
- التعریفات، السیّد الشریف الجرجانی، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- تمثیل در شعر مولانا و گفتگویی پیرامون هنر، عبدالکریم سروش، تهران: برگ، ۱۳۶۷ش.
- التوحید، الشیخ الصدوق؛ تصحیح علی‌اکبر غفّاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.
- چهار مقالهٔ عروضی، احمد بن عمر نظامی عروضی سمرقندی، تحقیق علّامه محمد قزوینی، لیدن: بریل، ۱۹۰۹م.
- الخصال، الشیخ الصدوق، تحقیق علی‌اکبر الغفّاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- دقایق الحقایق، احمد رومی، به‌اهتمام محمّدرضا جلالی نائینی و محمّد شیروانی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴ش.
- دو رساله در فلسفهٔ اسلامی (تجدّد امثال و حرکت جوهری، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی)؛ جلال‌الدین همایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- الذریعة الی تصانیف الشیعة، شیخ آقا بزرگ طهرانی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- رسالهٔ سپهسالار در مناقب خداوندگار، فریدون بن احمد سپهسالار؛ تصحیح محمد افشین وفایی، تهران: نشر سخن، ۱۳۸۵ش.

- رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین رومی، با تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران: اقبال، ۱۳۲۵ش.
- الرسالة القشیریة، عبدالکریم بن هوازن قشیری، قاهره: شرکة مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، بمصر، ۱۹۵۹ م.
- روضات الجنّات، محمدّباقر خوانساری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۱ق.
- زندگانی مولانا جلال‌الدین محمّد مشهور به مولوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات زوّار، ۱۳۶۶ش.
- زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی، نوشتهٔ افضل اقبال، ترجمهٔ حسن افشار، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.
- زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین رومی، به ضمیمهٔ منتخب از کتاب مناقب‌العارفین و مرآة‌الکاشفین، شمس‌الدین احمد افلاکی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران: اقبال: ۱۳۶۳ش.
- سرّنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، عبدالحسین زرّین‌کوب، تهران: علمی، ۱۳۷۲ش.
- سماع درویشان در تربت مولانا، ابوالقاسمن تفضّلی، تهران.
- سوانح مولوی رومی (تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین مولوی و تبصره و تقریظ مبسوط بر مثنوی شریف)، محمّد شبلی نعمانی، ترجمهٔ محمّدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵ش.
- شرح جامع مثنوی، کریم زمانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- شرح مثنوی اکبرآبادی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ش.
- شرح مثنوی معنوی، رینولد الین نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
- شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا)، آنه ماری شیمل، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.

- عــرفان مــولوی، خلفه عبدالحکیم، ترجمهٔ احمد محمّدی و احمد میرعلایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- عوالی اللئالی، ابن أبی جمهور الاحسائی، تحقیق مجتبی العراقی، قم: ۱۴۰۳ق.
- الغدیر، عبدالحسین احمد الامینی النجفی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ ق.
- الفتوحات المکّیة، محیی‌الدین بن عربی، تحقیق عثمان یحیی، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۵م.
- الفتوحات المکّیة، محیی‌الدین بن عربی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سیّد جعفر سجّادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۲ش.
- فـرهنگ عـلوم عـقلی، سیّد جعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۶۱ش.
- فرهنگ لغات و اصطلاحات و تـعبیرات عـرفانی، سیّد جعفر سجادی، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۷۰ش.
- فـهرست نسـخه‌های خـطّی فـارسی کـتابخانه‌های تـرکیه، توفیق هـ. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ش.
- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی، احمد منزوی، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای.
- فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- فهرست نسخه‌های خطّی کـتابخانهٔ مـجلس شـورای اسـلامی (ج ۳۸)، علی صدرایی‌خویی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- فـهرست نسـخه‌های خـطّی فـارسی (ج ۵)، احمد منزوی، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، تهران: ۱۳۴۸ ش.
- فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، چارلز ریو، لندن.
- فیه مافیه، جلال‌الدین محمّد مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.

- قصص الانبیاء المسمّیٰ بعرائس المجالس، ابو اسحاق احمد بن محمد نیشابوری معروف به ثعلبی، بیروت: المکتبة الثقافیة.
- قصّهٔ ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، تهران: صراط، ۱۳۷۹ش.
- قمار عاشقانهٔ شمس و مولانا، عبدالکریم سروش، تهران: صراط، ۱۳۷۹ش.
- قواعد کلّی فلسفی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین ابوالفضل میبدی، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۴ش.
- کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، حاجی خلیفه، بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
- کشــف المـحجوب، علیّ بن عثمان هجویری، تهران: تصحیح والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م.
- کشف المحجوب، علیّ بن عثمان هجویری، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، ۱۳۸۳ش.
- کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، حاجی خلیفه، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۲م.
- کلیات دیوان شمس تبریزی، مطابق نسخه تصحیح شدهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۰ش.
- لغت‌نامه، علی‌اکبر دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- لمع فی التصوّف، ابونصر سرّاج طوسی، تحقیق رنولد الن نیکلسون، بریل: لیدن، ۱۹۱۴ م.ال
- مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۷ش.
- المباحث المشرقیة، الفخر الرازی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- مثنوی ولدی بحر خفیف معروف به ولدنامه، با مقدّمه و تصحیح و حاشیه‌نگاری جلال همایی، تهران: اقبال، ۱۳۱۵ش.
- مثنوی، مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات، فهرست‌ها از دکتر محمّد استعلامی، تهرات: سخن، ۱۳۸۴ش.
- مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، ترجمه و تحقیق حسن لاهوتی، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ ش.

• مجمع الامثال، میدانی، ضبط و تعلیق سعید محمّد اللحام، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۲م.
• مجمع الامثال، ابوالفضل احمد بن محمّد النیسابوری، بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۹۹۵م.
• مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
• مستدرک الوسائل، شیخ حسین نوری، قم: مؤسسة آل‌البیت (ع)، لإحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
• المستقصی فی الامثال العرب، زمخشری، اعنی بتصحیحه محمّد عبدالرحمن‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م.
• مصباح‌الانس، محمّد بن حمزة بن محمّد العثمانی (ابن فناری)، تهران: انتشارات فجر با همکاری وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، زمستان ۱۳۶۳ ش.
• معانی الأخبار، الشیخ الصدوق، تحقیق علی‌اکبر الغفّاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۴ ش.
• معجم الفهرس لالفاظ القرآن الکریم، محمّد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.ال
• المعجم الفقهی (لوح فشرده)، الاصدار الثالث، قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ق.
• معجم المؤلفین، عمر الکحّالة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
• مقالات‌شمس، به اهتمام احمد خوشنویس عماد، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹ش.
• مکتوبات، جلال‌الدین محمّد مولوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ش.
• من بادم و تو آتش (دربارهٔ زندگی و آثار مولانا)، آنه ماری شیمل، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۷۸ش.
• من لایحضره الفقیه، ابوجعفر الصدوق محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، تصحیح علی‌اکبر الغفّاری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، ۱۳۶۳ ش.
• المناقب، ابن شهر آشوب، قم: انتشارات اسماعیلیان.
• مناقب علیّ بن ابی‌طالب، ابن المغازلی، تحقیق محمّدباقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۴ق.

- مناقب‌العارفین، شمس‌الدین احمد الافلاکی العارفی، به‌کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲ش.
- مولانا (دیروز تا امروز، شرق تا غرب)، فرانکلین دین لوئیس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نشر نامک، ۱۳۸۵ش.
- مولانا جلال‌الدین (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها)، عبدالباقی گولپینارلی، با ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید: عقاید و افکار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی)، جلال‌الدین همایی، تهران: آگاه، ۱۳۶۰ش.
- مولویه بعد از مولانا، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ توفیق ه سبحانی، تهران: کیهان، ۱۳۶۶ش.
- نفحات الانس، عبدالرحمان جامی، تصحیح محمود عابدی، تهران: نشر سخن، ۱۳۸۶ش.
- نور الحدیث (لوح فشرده)، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- نهج‌البلاغه، ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
- وسائل الشیعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، قم: ۱۳۷۲ش.
- ولدنامه، محمّد بن محمّد سلطان ولد، تصحیح جلال‌الدین همایی، به‌اهتمام ماهدخت بانو همایی، تبریز: نشر هماذر، ۱۳۷۷ش.
- یادنامهٔ مولوی (به مناسبت هفتصدمین سالگرد درگذشت مولانا جلال‌الدین محمد مولوی)، تدوین و تنظیم علی‌اکبر مشیر سلیمی، تهران: انتشارات کمیسیون ملّی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷ش.
- ینابیع المودّة، شیخ سلیمان بن حسین بلخی، تهران: ۱۳۱۲ق.

فهرست آثار منتشرهٔ
کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
به ترتیب شمارهٔ ردیف انتشار

۱. ***فهرست [نسخه‌های چاپی و خطی] کتابخانه مجلس*** (ج ۱)، یوسف اعتصامی (اعتصام‌الملک)، ۱۳۰۵

۲. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۲)، یوسف اعتصامی (اعتصام الملک)، ۱۳۱۱

۳. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۳)، ابن‌یوسف شیرازی (ضیاءالدین حدائق)، چاپ اول ۱۳۲۱، (چاپ دوم با تکمله و اضافات و اصلاحات عبدالحسین حائری، ۱۳۵۳)

۴. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (ج ۴)، عبدالحسین حائری، ۱۳۳۵

۵. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۶)، سعید نفیسی، ۱۳۴۴

۶. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۵)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۵

۷. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۱)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۵

۸. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۷)، عبدالحسین حائری (مجموعهٔ اهدایی امام جمعه خویی)، ۱۳۴۶

۹. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۹/۱)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۶

۱۰. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۲)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۶

۱۱. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۳)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۶

۱۲. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۴)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۷

۱۳. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۵)، احمد منزوی (زیرنظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۷

۱۴. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۸)، فخری راستکار، ۱۳۴۷

۱۵. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۹/۲)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۷

۱۶. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس***

شورای ملّی (ج ۱۰/۱)، عبدالحسین حائری (با علامه اوحدی و سید ابراهیم دیباجی)، ۱۳۴۷

۱۷. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۲)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۷

۱۸. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۳)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۸

۱۹. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۶)، احمد منزوی (زیر نظر: ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه، علینقی منزوی)، ۱۳۴۸

۲۰. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۷)، عبدالحسین حائری، ۱۳۴۸

۲۱. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۸)، فخری راستکار (کتب اهدایی رهی معیری)، ۱۳۴۸

۲۲. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۹)، عبدالحسین حائری (نسخ پزشکی، ریاضی، هیئت، علوم)، ۱۳۵۰

۲۳. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای ملّی*** (ج ۱۰/۴)، عبدالحسین حائری، ۱۳۵۲

۲۴. ***فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس سنا*** (ج ۱)، محمدتقی دانش‌پژوه، بهاءالدین علمی انواری، ۱۳۵۵

۲۵. ***تاریخچهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی***، ۱۳۵۵ (چاپ دوم با عنوان «تاریخچهٔ کتابخانه مجلس اولین کتابخانه رسمی کشور»، ۱۳۷۴).

۲۶. ***فهرست اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی و سنا*** (شورای ملّی از آغاز مشروطه تا ۲۴ دوره؛ سنا ۷ دوره)، زیر نظر عطاءالله فرهنگ، قهرمانی، ۱۳۵۶

۲۷. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس*** (ج ۲۱)، عبدالحسین حائری (مجموعه اهدایی ناصرالدوله فیروز)، ۱۳۵۷

۲۸. ***فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مجلس سنا*** (کتابهای شمارهٔ ۲)، (ج ۲)، محمدتقی دانش‌پژوه، بهاءالدین علمی انواری، ۱۳۵۹

۲۹. ***فهرست [نسخه‌های خطی] کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (ج ۲۲)، عبدالحسین حائری (مجموعه اهدایی محمدصادق طباطبایی)، ۱۳۷۴

۳۰. ***مجموعه مقالات سمینار هفتادمین سال افتتاح رسمی کتابخانه مجلس شورای اسلامی***، به‌کوشش غلامرضا فدایی عراقی، ۱۳۷۴

۳۱. ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۱)، عبدالحسین حائری، ۱۳۷۴

۳۲. ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۲)، منصوره تدین‌پور، ۱۳۷۵

۳۳. ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۳)، منصوره تدین‌پور، ۱۳۷۶

۳۴. ***روزنامهٔ مجلس*** (ج ۱ـ۵)، ۱۳۷۶

۳۵. ***مدینة الادب*** (۳ جلد)، به خط عبرت نائینی، (چاپ عکسی)، ۱۳۷۶

۳۶. ***مقالاتی پیرامون کتابخانه‌های مجالس دنیا***، به‌اهتمام غلامرضا فدایی‌عراقی، ۱۳۷۷.

۳۷. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*** (مجلدات ۲۵، ۲۶ و ۳۵)، علی

صدرایی خویی (با همکاری مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، ۱۳۷۶

۳۸. ***نامهٔ فرهنگیان***، به خط عبرت نائینی، (چاپ عکسی)، ۱۳۷۷

۳۹. ***مقدمه صحاح جوهری*** (در تاریخ واژه‌نامه‌های عربی)، عبدالغفور عطار، ترجمهٔ غلامرضا فدایی‌عراقی، ۱۳۷۷

۴۰. ***گنجینهٔ بهارستان مجموعه رسائل مکتوب***، به‌اهتمام میرهاشم محدث، ۱۳۷۷

۴۱. ***پل‌های تاریخی***، امیرحسین ذاکرزاده، ۱۳۷۷

۴۲. ***فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*** (مجلدات ۳۶ و ۳۷ و ۳۸)، علی صدرایی‌خویی (با همکاری مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۷

۴۳. ***خاتمه شاهد صادق***، محمدصادق اصفهانی، تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۷۷

۴۴. ***فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*** (ج ۲ /۲۳)، به‌اهتمام عبدالحسین حائری، ۱۳۷۸

۴۵. ***واژه‌نامه نسخه‌شناسی و کتاب‌پردازی***، حسن هاشمی‌میناباد (با همکاری نشر فهرستگان)، ۱۳۷۹

۴۶. ***تاریخ کتابخانه‌های مساجد ایران***، نادر کریمیان‌سردشتی، ۱۳۷۸

۴۷. ***دو رسالهٔ فلسفی*** (عین‌الحکمه و تعلیقات)، میرقوام‌الدین محمدرازی تهرانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

۴۸. ***مناجات الهیات حضرت امیر (ع) و ما نزل من القرآن فی علی (ع)***، به روایت ابوعبدالله محمد بن عمران مرزبانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

۴۹. ***تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبیین***، تألیف ابی‌سعد محسن بن محمد بن کرامی جشمی بیهقی، تصحیح محمدرضا انصاری‌قمی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۸

۵۰. ***اسناد روحانیت و مجلس*** (ج ۴)، منصورهٔ تدین‌پور، ۱۳۷۹

۵۱. ***راهنمای مجالس قانونگزاری جهان***، رضا اردلان، ۱۳۷۹

۵۲. ***تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی***، نجیب مایل هروی [به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی] (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۵۳. ***مقدمه‌ای بر اصول و قواعد فهرست‌نگاری***، محمدوفادار مرادی (به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی)، با همکاری مؤسسه پژوهش و مطالعات عاشورا، ۱۳۷۹

۵۴. ***گنجینهٔ دستنویس‌های اسلامی در ایران***، دکتر هادی شریفی، ترجمهٔ احمد رحیمی‌ریسه [به مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی] (با همکاری انتشارات فهرستگان)، ۱۳۷۹

۵۵. ***فرایندهای غیر شیمیایی برای آفت‌زدایی مجموعه‌های کتابخانه‌ای***، مهرداد نیکنام [به

مناسبت سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی]، ۱۳۷۹

۵۶. ***یادمان سمینار مقدماتی نسخه‌های خطی***، احسان‌اللّه شکراللهی (گزیده سخنرانی‌ها و گفتگوها)، ۱۳۸۱

۵۷. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱) ***حکمت*** (۱)، به‌اهتمام علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۹

۵۸. ***تاریخ ذوالقرنین***، میرزا فضل‌اللّه شیرازی متخلص به خاوری (۲ مجلد)، تصحیح ناصر افشارفر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۵۹. ***المخلص فی اصول‌الدین***، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن حسین بن محمد الموسوی، تصحیح محمدرضا انصاری‌قمی (با همکاری مرکز نشر دانشگاهی)، ۱۳۸۱

۶۰. ***محبوب القلوب*** (تاریخ حکمای پیش از اسلام)، قطب‌الدین اشکوری، ترجمهٔ سید احمد اردکانی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۱. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۲) ***ادبیات فارسی*** (۱)، به‌اهتمام بهروز ایمانی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۲. ***نزهةالاخبار*** (تاریخ و جغرافیای فارسی)، میرزا جعفرخان حقایق‌نگار خورموجی، تصحیح سیدعلی آل داود (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۳. ***سفرنامهٔ اصفهان***، میرزا غلامحسین افضل‌الملک، تصحیح ناصر افشارفر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰

۶۴. ***فارابی و مکتبش***، یان ریچارد نتون، ترجمهٔ دکتر گل‌بابا سعیدی، ۱۳۸۱

۶۵. ***حدیث عشق*** (۱) (نکته‌ها، گفتگوها و مقالات استاد عبدالحسین حائری)، به‌اهتمام سهلعلی مددی، ۱۳۸۰

۶۶. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۳) ***علوم قرآنی*** (۱)، سید مهدی جهرمی، ۱۳۸۰

۶۷. ***الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات***، قطب‌الدین محمد بن محمد رازی، تصحیح مجید هادی‌زاده (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۶۸. ***الاربعینات لکشف انوار القدسیات***، قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۶۹. ***چند امتیازنامهٔ عصر قاجار***، به‌کوشش میرهاشم محدث (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۰.

۷۰. ***دین و سیاست در دولت عثمانی***، داود دورسون، ترجمهٔ منصوره حسینی، داود وفایی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۱. ***فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس***، (ج ۲۴، دفتر ۱)، کتب اهدایی سید محمدصادق طباطبایی، سید محمد طباطبایی‌بهبهانی (منصور)، ۱۳۸۱

۷۲. ***اللمعات العرشیه***، مولی محمدمهدی بن ابی‌ذر

النراقی، تصحیح علی اوجبی (با همکاری کنگره بزرگداشت فاضلین نراقیّن)، ۱۳۸۱.

۷۳. ***اللمعة الالهية في الحکمة المتعالیه و الکلمات الوجیزه***، ملامهدی نراقی، ترجمهٔ دکتر علیرضا باقر (با همکاری کنگره بزرگداشت فاضلین نراقیّن)، ۱۳۸۱

۷۴. ***الهیات فلسفی توماس آکوئیناس***، لئو.جی.اِلدرز، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، ۱۳۸۱، (چاپ دوم، ۱۳۸۷)

۷۵. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۴) ***ادبیات عرب*** (۱)، محمدباهر (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۶. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۵) ***فقه و اصول*** (۱)، حسنعلی علی اکبریان (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۷. ***لسان الغیب***، کمال‌الدین محمد کریم صابونی، تصحیح شهاب‌الدین عباسی و علی اوجبی (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۷۸. ***الصراط المستقیم***، محمدباقر میرداماد، تصحیح علی اوجبی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۱

۷۹. ***فائق المقال فی الحدیث و الرجال***، احمد بن عبدالرضا مهذب‌الدین بصری، تصحیح محمود نظری (با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۸۱

۸۰. ***دیوان شاپور تهرانی***، سرودهٔ ارجاسب بن خواجگی شاپور تهرانی، تصحیح یحیی کاردگر، ۱۳۸۲

۸۱. ***تسنیم المقربین (شرح فارسی منازل‌السائرین)***، شمس‌الدین محمد تبادکانی طوسی، تصحیح سید محمد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸۲

۸۲. ***هدایة الاصول*** (شرح فارسی باب حادی عشر)، از مؤلفی ناشناس، به‌کوشش اسماعیل تاجبخش، ۱۳۸۲

۸۳. ***روضة المنجمین***، شهمردان بن ابی‌الخیر رازی، تصحیح جلیل اخوان زنجانی (با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۳۸۲

۸۴. ***حدیث عشق*** (۲) (دانش‌پژوه در قلمرو جستارهای نسخه‌های خطی) (دفتر اول)، به‌مناسبت بزرگداشت استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه، به‌کوشش نادر مطلبی‌کاشانی، سیّد محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۱

۸۵. ***وضعیت آوارگان فلسطینی در حقوق بین‌الملل***، لکس تاکنبرگ، ترجمهٔ محمد حبیبی، مصطفی فضائلی (با همکاری مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی)، ۱۳۸۱

۸۶. ***مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف***، ترجمه علی‌محمد روحبخشان (با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه)، ۱۳۸۲

۸۷. ***مفهوم خدا***، جان باوکر، ترجمه عذرا لوعلیان لنگرودی، ۱۳۸۳

۸۸. ***ارمغان بهارستان*** (۱)، ***نامهٔ معانی*** (یادنامهٔ استاد احمد گلچین معانی)، به‌کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۸۳

۸۹. ***زندگی و آثار شیخ آقا بزرگ تهرانی***، تألیف سید محمد حسین حسینی جلالی، ترجمه سید محمد علی احمدی ابهری، ۱۳۸۲

۹۰. ***الشریعة الی استدراک الذریعة*** (ج ۱)، سیدمحمد طباطبایی بهبهانی، ۱۳۸۳
۹۱. **حدیث عشق** (۳) (دانش‌پژوه، نامه‌ها و گفتگوها) به‌مناسبت بزرگداشت استاد محمدتقی دانش‌پژوه (دفتر ۲)، به‌کوشش نادر مطلبی‌کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۲
۹۲. **حدیث عشق** (۴)، به مناسبت بزرگداشت استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه (دفتر ۳)، به‌کوشش نادر مطلبی‌کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، (چاپ نشده)
۹۳. **حدیث عشق** (۵) (زندگی‌نامهٔ خودنوشت، گزیده مقالات و نامه‌های استاد احمد منزوی)، به‌کوشش نادر مطلبی‌کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۲
۹۴. ***گنجنیه بهارستان*** (۸)، ***علوم قرآنی*** (۲)، محمدحسین درایتی، ۱۳۸۳
۹۵. **حدیث عشق** (۶) (دکتر اصغر مهدوی، از او با او) به مناسبت بزرگداشت استاد فقید دکتر اصغر مهدوی، به‌کوشش نادر مطلبی‌کاشانی و سید محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۳
۹۵/۱. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۶) تاریخ (۱)، به‌کوشش سیّدسعید میرمحمّدصادق، ۱۳۸۴
۹۶. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۹)، ادبیات فارسی (۲)، به‌کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۸۴
۹۷. ***قواعد السلاطین***، سید محمد عبدالحسیب بن سید احمد علوی عاملی، تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۸۴
۹۸. ***سلوة الشیعه*** (کهن‌ترین تدوین موجود از سروده‌های منسوب به امیرمؤمنان علی ـع)، ابوالحسن علی بن احمد فنجگردی نیشابوری، تصحیح جویا جهانبخش، ۱۳۸۴
۹۹. ***اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته*** (مجموعه مقالات)، ترجمه مرتضی بحرانی، ۱۳۸۴
۱۰۰. ***نسخه‌پژوهی*** (دفتر دوم)، ابوالفضل حافظیان‌بابلی، ۱۳۸۴
۱۰۱. **حدیث عشق** (۷) (عرض‌حال، جستارها و گفتارها تقدیمی به استاد سیداحمد حسینی اشکوری)؛ به‌کوشش سید صادق اشکوری، ۱۳۸۴
۱۰۲. ***ساختارگرایی***، ژان پیاژه، ترجمهٔ رضا علی‌اکبرپور، ۱۳۸۴
۱۰۳. ***کلیات زلالی خوانساری***، سرودهٔ زلالی خوانساری، تصحیح سعید شفیعیون، ۱۳۸۴
۱۰۴. ***المشارع و المطارحات*** (راه‌ها و گفتگوها)، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۸۵
۱۰۵. ***گنجینهٔ بهارستان*** (۱۵)، علوم قرآنی و روایی (۳)، به‌کوشش سید حسین مرعشی، ۱۳۸۵
۱۰۶. **حدیث عشق** (۸) [مقالات و پژوهش‌های استاد سید عبداللّه انوار]، به‌کوشش فریبا افکاری، ۱۳۸۵
۱۰۷. ***نسخه‌پژوهی*** (دفتر سوم)، ابوالفضل حافظیان‌بابلی، ۱۳۸۵
۱۰۸. ***ازلیة النفس و بقائها***، عزالدوله سعد بن منصور البغدادی، تصحیح انسیه برخواه، ۱۳۸۵
۱۰۹. ***الشریعة الی استدراک الذریعه*** (ج ۲)، سیدمحمد طباطبایی‌بهبهانی، ۱۳۸۵
۱۱۰. ***رنج و گنج*** (یادمان میراث‌شناس برجستهٔ معاصر علامه سید احمد حسینی اشکوری)،

بـه‌کـوشش سـیدصادق حسـینی اشکـوری (بـا همکاری مجمع ذخایر اسلامی)، ۱۳۸۴

۱۱۱. ***اسناد بهارستان*** (۱) (گزیده‌ای از اسناد وقایع مشروطیت در کردستان و کرمانشاهان)، به‌اهتمام رضا آذی شهرضایی، ۱۳۸۵

۱۱۲. ***گـنجینهٔ بـهارستان*** (۷)، عـلوم و فـنون (۱)، پزشکی (۱)، به‌اهتمام مـرکز پـژوهش کـتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶

۱۱۳. ***مرقع گلستان گلستانه*** (چاپ عکسی با مقدمه)، علی‌اکبر گلستانه، ۱۳۸۶

۱۱۴. ***بیانات مقام مـعظم رهـبری بـه نـمایندگان مجلس***، ۱۳۸۶

۱۱۵. ***گنجینهٔ بـهارستان*** (۱۰)، عـلوم و فـنون (۲)، پزشکی (۲)، به‌کوشش مرکز پژوهش کـتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶

۱۱۶. ***العـقد النـضید المسـتخرج مـن شـرح ابـن ابی‌الحدید***، الامام فخرالدین عبداللّه بن الهـادی الحسینی الزیـدی الیـمنی، تـصحیح مـحمدرضا انصاری‌قمی، ۱۳۸۶

۱۱۷. ***کنز الاکتساب***، سرودهٔ رحمتی بن عطاءاللّـه، به‌کوشش عارف نوشاهی، با همکاری اقصی ازور [ضمیمهٔ شمارهٔ ۱ فصلنامهٔ «نـامهٔ بـهارستان»]، ۱۳۸۷

۱۱۸. ***هدیهٔ بـهارستان*** (بـزرگداشت مـرحـوم دکـتر محدث ارموی)، به‌کوشش عبدالحسین طالعی، ۱۳۸۶

۱۱۹. ***قانون اساسی جمهوری اسلامی ایـران***، ادارهٔ کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶

۱۲۰. ***فـهرست مـختصر نسـخ خـطی کـتابخانه مجلس***، سیدمحمد طباطبایی‌بهبهانی، ۱۳۸۶

۱۲۱. ***گنجینهٔ بـهارستان*** (۱۶)، عـلوم و فـنون (۳)، فرسنامه، به‌اهتمام دکـتر عـبدالحسـین مـهدوی، ۱۳۸۷

۱۲۲. ***دیوان بدر چاچی***، سرودهٔ بدرالدین چـاچی، تصحیح علی‌محمد گیتی‌فروز، ۱۳۸۷

۱۲۳. ***ظفرنامه*** (ج ۱ و ۲)، تألیف شرف‌الدین عـلی یـزدی، تـصحیح سیّدسعید مـیرمحمّدصادق و عبدالحسین نوایی، ۱۳۸۷

۱۲۴. ***إیضاح مخالفة السنّة لنصّ الکتاب و السنّة***، تألیف ابومنصور الحسن بن یوسف بن علی بـن المطّهر «العلامة الحلّی»، تـصحیح بـی‌بی‌سادات رضی بهابادی، ۱۳۷۸

۱۲۵. ***گـنجینهٔ بـهارستان*** (۱۱)، حکـمت (۲)، [مجموعه ۱۲ رسـاله در فـلسفه، مـنطق، کـلام، عرفان، تصوّف]؛ به‌کوشش علی اوجبی، ۱۳۷۸

۱۲۶. ***کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی در یک نگاه***، ۱۳۸۷

۱۲۷. ***کارنامهٔ مجلس شورای اسلامی***، دورهٔ هـفتم، سال چهارم، تهیه و تدوین: اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شـورای اسـلامی و اداره تبلیغات و انتشارات، ۱۳۸۷

۱۲۸. ***شرح مثنوی***، تألیف محمّد نعیم، تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۷

Sharh-i-Mathnawī

(A Commentary on Mathnawī)

Edited by

Ali Aujabi

Tehran - 2009

Introduction

Regarding the Commentator

In the manner it has been stated at the end of the Library of Islamic Consultative Assembly's manuscript, the commentator of this work is a high-ranking but unknown mystic named Muḥammad Na'īm:

"The rough copy of some verses of the *Mathnawī* of Molavī is completed by the hopeful of the Generous, the humble *faqīr* Muḥammad Na'īm". (The Catalogue of the Manuscripts of the Library of Islamic Consultative Assembly, Vol. 38, p.350).

Inspite of a lot of search,I have not found any information about the commentator till the writing of these lines.

In the *Tadhkira-i-Shu'arā-yi-Panjāb* (p.372) quoting *Maqālāt-al-Shu'arā* (Mīr 'Alīshīr Qāni' Thathawī) a personality named "Muḥammad Na'īm Panjābī" has been mentioned in this way: "Muḥammad Na'īm, is one of the people of Panjāb, he stayed in the city of Thatha (Sindh) for two three days.

In *Muntakhab-al-Laṭā'if* (P.658) too a personality named Na'īm Shāh

jahānābādī, is mentioned in this way: "Mīr Muḥammad Na'īm, pen named Na'īm, is one of the Sayyids of Shāhjahānābād. He came to the kingdom of Kathar, stayed with Nawwāb 'Ināyatullāh Khān the brave son of Ḥāfiẓ Raḥmat Khān Bahādur. In those days he completed some treatises on prosody and rhyme etc. with me. He died in the year one thousand one hundred and eighty and he generally composed poetry in "rīkhta" i.e. Urdu language, and sometimes he also composed Persian poems...".

As you see, the author of *Muntakhab-al-Laṭā'if* has conceived the date of the demise of Muḥammad Na'īm to be 1180 A.H. On the other hand the date of copying the Islamic Consultative Assembly's copy is 1091 A.H. and the copying date of British Museum's copy is 1104 A.H. Hence it can be understood that the commentator of *Mathnawī* lived before 1091 A.H.

If it is agreed that he is the same Muḥammad Na'īm who is introduced in *Muntakhab-al-Laṭā'if*, his age at the time of authoring should have been 89 years and he may have died at an older age and this, to some extent, seems to be improbable.

Specialities of this Commentary

The colour of this commentary is mystical. The commentator has tried to explain the verses which were difficult from his viewpoint and sometimes he has explained them in the form of mystical interpretations and sometimes with references to the traditions and also sayings of chief mystics and mystical sources like *Futūḥāt* by Ibn-i-'Arabī. He sometimes presents commentaries

and explanations contrary to the famous commentary.

The other speciality of this commentary is that the variant reading of *Mathnawī*'s couplets presented by the commetator is much different from the famous reading and the last point is that the commentary is in Persian language.

The Manuscripts and the Method of Rereading

Until writing theses lines I have found only two manuscripts:

1. The manuscript No. 14239 of the Library of Islamic Consultative Assembly in *Nasta'līq* script whose transcribing was completed on 4th of Ṣafar, 1091 A.H. It comprises of 158 folios.

2. British Museum's manuscript No. Or. 370 which has been transcribed in 1104 A.H. in *Nasta'līq* script and contains 141 folios. Its colophon is like the previous manuscript but the incipit differs. The few begining pages of this manuscript have the introduction of 'Abdul Laṭīf 'Abbāsī Gujarātī on the scribed copy of *Mathnawī*.

- I have specified the first manuscript with the code letter "س " (s) and the second one with the code letter "ش " (sh).
- In editing, I have not fixed any of them as protograph and have put them together. I have chosen the wordings of one which was preferable and mentioned the difference in footnotes. In few cases the wordings of both the manuscripts seemed to be incorrect. In such cases too, I have corrected the text and tranferred the difference to footnotes. Sometimes for the sake of the

fluency or correction of the text, I have added some phrases, taking the text of *Mathnawī*'s Nicolson edition or the structure of the commentary into consideration between brackets [ ].

- I have specified the page nos. of "s" copy inside the slashes //.
- At the end, along with the technical indices, I have added marginal notes for explaining the ambiguous points, sources of the sayings and the sources of traditions and for the benefit of more addressees I have prepared a glossary.

Ali Aujabi